

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE DERECHO**



**TESIS DOCTORAL**

**El discurso personalista sobre el sujeto, el conocimiento y la  
nueva ciudad**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR

**José Eugenio Candela Castillo**

DIRECTOR:

**Joaquín Ruiz-Gimenez**

**Madrid, 2015**

José Eugenio Candela Castillo



X-58-377284-1

EL DISCURSO PERSONALISTA SOBRE EL SUJETO,  
EL CONOCIMIENTO Y LA NUEVA CIUDAD

Departamento de Filosofía del Derecho  
Facultad de Derecho  
Universidad Complutense de Madrid  
1985



BIBLIOTECA

TP  
1985  
039

Colección Tesis Doctorales. Nº

39/85

© José Eugenio Candela Castillo

Edita e imprime la Editorial de la Universidad  
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía  
Noviciado, 3 28015 Madrid  
Madrid, 1985

Xerox 9400 X 721

Depósito Legal: M-6311-1985

EL DISCURSO PERSONALISTA SOBRE EL SUJETO.

EL CONOCIMIENTO Y LA NUEVA CIUDAD

(Contribución a una sistemática de la Filosofía, la Política y el Derecho, en el pensamiento de Emmanuel Mounier)

Tesis que presenta José E. Candela Castillo, para la obtención del grado de doctor.

Dirigida por el Profesor - Dr. D. Joaquín Ruiz-Giménez Cortés en el Departamento de Derecho Natural y Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid.

Madrid, Junio de 1983.





A Ilona y Pablo

"Ah, certes, la vérité est difficile à trouver, et je ne --  
prétends l'imposer à personne.  
Mais sentir et savoir qu'il --  
existe une vérité, sentir et --  
savoir qu'elle se donne à ceux  
qui la cherchent de tout leur  
cœur, n'eusse-je persuadé de  
cette vérité qu'un seul esprit  
qu'une seule âme, je m'estime-  
rais payé de mon temps et de --  
ma peine"

(Jacques Chevalier)



I N T R O D U C C I O N   G E N E R A L



- I -

Proponer una tesis de doctorado sobre el personalismo y en especial sobre el pensamiento de Emmanuel Mounier dentro de los estudios de Filosofía del Derecho, es una decisión que asumimos en todo su alcance.

Cuando en 1978 iniciábamos los trabajos de documentación -- y de lectura de la obra del fundador de la revista "Esprit" bajo la dirección de los profesores Ruiz-Giménez y Peces-Barba, estaba aún reciente el paso por cinco años de estudios jurídicos de un marcado carácter formalista y, por qué negarlo, en cierto sentido, demasiado neutral. Salvo algunas excepciones, como pudieron ser las enseñanzas y el estímulo en el pensamiento crítico -- que se impartían en el Departamento al que ahora pertenecemos, -- (quizás por ser el menos jurídico de los de la casa), los estudios de Licenciatura no habían respondido más que superficialmente a nuestra intención de encontrar en ellos un profundo cuestionamiento acerca de la condición misma en virtud de la cual los -- hombres se juzgan unos a otros.

La cuestión que más nos indujo a estudiar al personalismo y posteriormente a concretar nuestra reflexión en uno de sus más -- audaces representantes, era precisamente el hecho de que en este ámbito de la filosofía contemporánea se partía en esencia de un radical escepticismo ante la virtualidad liberadora de las formas públicas. Si la actitud filosófica ante el Derecho y el hecho en sí de la existencia de unas leyes, de un Estado y de la -- distinción real de situaciones de poder en la colectividad, supo-

nía para nosotros la más radical y crítica respuesta a las exigencias de la justicia, la actitud personalista se presentaba - progresivamente, al hilo de nuestra investigación, como una de las actitudes filosóficas recientes que había intentado teorizar esa respuesta en relación con la problemática definitiva de nuestra época, una problemática al mismo tiempo tan genérica y tan concreta como el mismo hecho de la ley: la problemática humana.

De entre las posibles opciones de investigación en el ámbito del saber iusfilosófico, pocas ofrecían unas auténticas posibilidades de cuestionamiento radical acerca del sujeto, las relaciones de poder y la legitimidad de las formas públicas. En general, las investigaciones que se nos propusieron en su momento por algunos de los compañeros y profesores de la Facultad o del Departamento, se referían, o bien a un sector de problemas - de carácter jurídico-formal, más o menos deudor de la filosofía analítica y de la aceptación de un marco de referencia filosófica supeditado al empirismo o al formalismo, o bien a un conjunto de autores, bien definidos exclusivamente como filósofos del Derecho, que, según nuestros conocimientos, habían marginado de la reflexión sobre el Derecho, todo o gran parte de lo que cuestiona la sola presencia en el mundo jurídico del sujeto para -- quien, en principio, se hace trabajar a la razón jurídica. En uno y otro caso se obviaba, según creíamos intuir entonces y según confirmamos ahora cada vez más, la pregunta radical acerca del hombre, su condición existencial y el drama que enmarca su vida de relación en la colectividad.

La razón valiosa que nos ofrecía el personalismo como prueba de la ilegitimidad o al menos de la insuficiencia y del carácter accesorio de la investigación formal consistía precisamente en obviar los problemas a los que la Academia de las leyes, y en general toda la Academia, concedía tradicionalmente una preeminencia de status científico quizás en gran medida por la intrínseca vinculación entre el trabajo de la ciencia, la supuesta - asepsia de las "formas sociales puras" y las necesidades de supervivencia del estado de cosas existentes y del mismo sistema de poder. Uno de los instrumentos críticos más operativos en el personalismo de Mounier, la idea del "desorden establecido" respondía en grandes líneas a esta serie de ideas.

Todo esto no supuso en ningún caso, ni en el momento de decidir nuestro tema de tesis ni durante el desarrollo de nuestros trabajos, un atrevido desprecio por los temas de investigación - al uso entre los profesionales de la filosofía jurídica. Se trataba por nuestra parte simplemente, de aplazar la cuestión lógico-formal, al menos en el ámbito de nuestra propia formación iug filosófica, y urgir el enfrentamiento con las que, como Mounier decía, constituyen en sí la intención genérica de la humanidad: Las cuestiones acerca de la simple, fructífera y dramática primacía de los problemas del hombre.

En el panorama actual de los estudios de Filosofía del Derecho, por lo que se refiere la Universidad española, no es incorrecta, pensamos, juzgar como predominante el interés por una serie de investigaciones que más tienen que ver con la pureza metodológica y la superación del pretendido status inferior de la fi



losa en comparación con las ciencias exactas y sociales. La influencia de las filosofías lógicas y analíticas, la subsistencia del positivismo y la aparente necesidad de reducir las cuestiones materiales de la reflexión filosófica al dominio de la investigación empírica como Sociología jurídica, parece que se reparten, si no la totalidad, sí al menos la parte más amplia del reconocimiento oficial y de la legitimación académica.

¿Qué papel le queda a una reflexión personalista en este panorama, siendo así que el personalismo, no sólo se resiste a la reducción científicista o positivista de todo saber racional sino que, más aún, duda del mismo papel de la filosofía o de los filósofos para la ingente tarea de la liberación humana? Para responder a esta pregunta entendíamos que era preciso en primer término rescatar el personalismo de la que podríamos llamar "reducción piadosa" a la que muchos de sus comentaristas y críticos, particularmente en el ámbito de las universidades católicas, habían sometido, con una gran carga de inocencia escolástica y una cierta inconsciencia acerca de las posibilidades filosóficas, políticas y hasta jurídicas, que la idea personalista contiene en su seno. En cierto modo, se puede decir que es el propio Mounier el responsable de esa reducción posterior. Pero no tanto por la estimable serie de ensayos y reflexiones dedicadas por él a los problemas de la fe cristiana y a los problemas más o menos "pastorales", sino más bien por el mismo carácter antisistemático de su obra y el relativamente poco cuidado que puso en dotar a su idea de un basamento conceptual apropiado para la especulación filosófica o la investigación científ

fica sobre el personalismo. Si bien esto pertenece al orden de los hechos, no es menos cierto que por debajo del antisistematismo mounieriano pueden descubrirse potenciales designativos, es--  
 tructurales conceptuales, series de categorías implícitas en la dispersión crítica de los textos mounierianos, por muy proclives que éstos se muestren a la exhortación fideista o a la premura - del combate político.

En nuestra intención, pues, se conjuntaron desde el comienzo de nuestros trabajos, la exigencia de compaginar el respeto - de la finalidad divulgativa o pedagógica de nuestro autor con la necesidad de elucidar una serie de líneas generales de sistema - y de ordenación conceptual que sirvieron, en la medida de nues--  
 tras posibilidades críticas, para reforzar la dignificación filo-  
 sófica del pensamiento de Mounier, ya por otra parte implícita - en su propia obra.

En el orden de los resultados, la expectativa del autor se - concreta en la aportación de una serie ordenada de temáticas pa-  
 ra la introducción del pensamiento personalista y de Mounier en los estudios de Filosofía del Derecho y del Estado en calidad de propuesta eminentemente crítica especialmente en torno al proble-  
 ma de la legitimación humanista del poder, del Estado y del Dere-  
 cho; todo ello, en presencia de un cuestionamiento previo acerca de la tensión genérica entre dos actitudes posibles de la filoso-  
 fía, la crítica y la legitimadora.

Por otra parte, la intersección de unas reflexiones en tor-  
 no al problema del conocimiento en el ámbito general de las preo-  
 cupaciones de nuestro estudio surge de la misma intención siste-

matizadora que lo anima. Además de que la temática en cuestión - no ha sido suficientemente tratada por los comentaristas de Mounier, la oportunidad de introducirla en nuestro trabajo venía - aconsejada por la necesidad de elucidar o al menos de sugerir el esclarecimiento de algunos de los instrumentos metodológicos que la filosofía de Mounier utiliza, aunque ello no se explicita suficientemente.

- II -

La vida de Emmanuel Mounier (Grenoble, 1 de marzo de 1905 - París, 22 de abril de 1950) es, quizás más que en otros muchos - filósofos, una referencia conveniente para entender no pocos de los elementos constitutivos de su obra filosófica. Pero la serie de estudios biográficos sobre nuestro autor es ya suficientemente amplia en la actualidad (1) y en consecuencia nos limitamos a incluir al final de nuestro trabajo una cronología de sus momentos más significativos (2).

- III -

Si consideramos genéricamente al personalismo como la filosofía que sostiene como categoría central la de "persona" y propone la superación temática del resto de los problemas filosóficos en torno a la concepción del hombre, la sociedad, y la visión del mundo en general, podemos decir que representa una línea de pensamiento que se ha ido elaborando a través de una lar-

ga tradición filosófica. Sus orígenes occidentales pueden situarse en la conjunción de aquellas ideas de la filosofía clásica -- griega que inician la ruptura del mitologema que interpretaba -- "la aparición de lo singular como una mancha en la naturaleza y en la conciencia" (3). La aproximación griega a la decisiva aportación cristiana pasa por autores como Sócrates, cuyo "conócete a tí mismo" constituiría, según Mounier, "la primera gran revolución personalista conocida" (III, 433), el grupo de los Estoicos y el Aristóteles de la Ética a Nicómaco. Aunque también pueden citarse como precedentes las reflexiones de Sófocles acerca de la justicia opuesta al destino (Edipo en Colono) y la protesta de lo eterno contra los poderes (Antígona) (cfr., III, 433).

Pero la más significativa aportación para la elaboración de la idea de persona, y por consiguiente para la preparación de un personalismo filosófico se concentra en el ideario cristiano y su fuerza de ruptura frente a la ausencia, en la cultura filosófica de los griegos, de una idea acabada y asumida acerca de la dignidad del sujeto personal. Mounier distinguirá, como grandes líneas de oposición entre el personalismo cristiano y la sensibilidad griega, las siguientes: 1) La multiplicidad, que entre los griegos constituía un mal inadmisibles para el espíritu, pasa a ser un absoluto en el cristianismo cuando éste afirma la creación ex nihilo y el destino eterno de cada persona. La multiplicidad ya no es una imperfección, en contra de Plotino por ejemplo, sino que, nacida de la superabundancia, lleva en sí la superabundancia del cambio indefinido del amor. 2) El individuo humano no es el producto de varias participaciones en unas realida

des generales (materia, ideas, etc.), sino un todo indisociable cuya unidad supera a la multiplicidad, porque arraiga en lo absoluto. 3) Por encima de las personas no reina la tiranía abstracta de un Destino, de un cielo de ideas o de un Pensamiento Impersonal, indiferentes a los destinos individuales, sino un Dios, - él mismo personal, aunque de una manera eminente, un Dios que -- "dio su persona" para asumir y transfigurar la condición humana, y que propone a cada persona una relación singular de intimidad, una participación en su divinidad, 4) El movimiento profundo de la existencia humana no consiste en adimilarse a la generalidad abstracta de la Naturaleza o de las Ideas, sino en cambiar "el - corazón de su corazón" (*μετάνοια*), a fin de introducir en él y - de irradiar sobre el mundo un Reino transfigurado. 5) El hombre es llamado libremente a este movimiento. La libertad es constitutiva de la existencia creada. 6) Este absoluto de la persona no separa al hombre ni del mundo ni de los demás hombres. La Encarnación confirma la unidad de la tierra y del cielo, de la carne y el espíritu, el valor redentor de la obra humana una vez asumida por la gracia. Por primera vez, la unidad del género humano - es plenamente afirmada y dos veces confirmada: cada persona es - creada a imagen de Dios, cada persona es llamada a formar un inmenso Cuerpo místico y carnal en la Caridad de Cristo. (cfr., -- III, 433-434).

Podría situarse en San Agustín el primer intento de elaborar una noción cristiana de persona. Es de destacar al respecto, como señala Ferrater, que para las referencias a las personas divinas en el De Trinitate, S. Agustín utiliza no tanto a Platón,

Plotino o Porfirio sino reflexiones aristotélicas de la Ética a Nicómaco, especialmente los pasajes en los cuales se describen relaciones entre seres humanos (por ejemplo, entre amigos). A él se debe también el denominar "experiencia personal" a una experiencia determinada en la cual le va a la persona su propia personalidad. Por otra parte, la idea de intimidad, o la experiencia y la intuición de la intimidad sirvió, entre las categorías que S. Agustín utiliza en sus reflexiones sobre el misterio trinitario, para hacer de la relación consigo mismo no una relación abstracta sino una relación "concreta" y "real" (4).

Boecio, con su definición: "Persona est naturae rationalis individua substantia" (s. VI), inicia y condiciona el entendimiento medieval de la temática personalista. Pero al subrayar el -- substancialismo incommunicable del sujeto personal, secciona en -- gran medida las principales dimensiones de la noción cristiana -- originaria (5). La idea boeciana de persona señala en el ámbito de las ideas, el tránsito ilustrado de la vieja cultura personalista del mundo griego, del juridicismo romano y de la aportación evangélica a la nueva cultura medieval. Pero rompe la esencial solidaridad característica de la persona cristiana, basada -- en la fuerza insuperable del amor al prójimo y la común filiación divina que hacía a todos los hombres hermanos (6).

Toda la Edad Media supone una cierta reconversión del personalismo cristiano a causa de la mediación que suponen las vigencias sociales e ideológicas de la Antigüedad greco-romana. A propósito escribe Mounier: "La tentación dualista del cuerpo y del espíritu mantuvo en la Alta Edad Media un prolongado extravío --

platónico que fué detenido por el realismo albertino-tomista, -- reafirmando la dignidad de la materia y la unidad del compuesto humano" (III, 434-435) (7).

En todo caso, la designación boeciana prevalecerá en el período de los grandes tratados teológicos, si bien con ciertas matizaciones, especialmente, en San Anselmo (Monologion, § 78) y -- en Santo Tomás (Summa contra gentiles, III, 110 y 112, Summa - - Theologica, I, q. XXIX). El primero señala el contraste entre la persona como referencia exclusiva de una "naturaleza" racional -- individual y la substancia como "subsistencia" de los individuos en la pluralidad. El segundo subraya la definición de persona co -- mo substancia individual (como designación o denominación de lo -- singular en el género de la substancia), a diferencia de la "hipó -- tasis" que, como subsistencia de un ser y de la esencia de una co -- sa expresada en la definición, designa el soporte individual ra -- cional (8). Estas matizaciones escolásticas no rompen en defini -- tiva la incomunicabilidad que el substancialismo fundante aplica a la esencia personal.

Si bien hoy aparece como heredera de las especulaciones teo -- lógicas medievales, la filosofía cartesiana del cogito supone no sólo la apertura del campo escolástico a la subjetividad racio -- lista del personalismo moderno sino la implantación de una ins -- tancia existencial en la configuración del sujeto personal, di -- rectamente trasladable a la generalidad de la tradición persona -- lista francesa y también al mismo Mounier. En Descartes, el reco -- nocimiento de la infinitud divina justificaría nuestra experien -- cia de la necesidad racional (9). Pero quizás más significativa

para la configuración del personalismo moderno es "el carácter - decisivo y la riqueza compleja del cogito" como "acto de un sujeto en igual medida que intuición de una inteligencia" y "afirmación de un ser que detiene el curso interminable de la idea y se afirma con autoridad en la existencia" (10).

Pero Descartes introduce también en su cogito los gérmenes de idealismo y de solipsismo metafísicos que minarán profundamente el personalismo moderno (11). Así por ejemplo, Leibniz afirmará que "la palabra "persona" conlleva la idea de un ser pensante e inteligente, capaz de razón y de reflexión, que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como la misma cosa que piensa en distintos tiempos y en diferentes lugares, lo cual hace únicamente por medio del sentimiento que posee de sus propias acciones" (12). Sin embargo, el racionalismo metafísico de Leibniz quedará posteriormente desautorizado por el personalismo mounieriano en la medida en que la oposición individuo-persona reserva para el segundo término la concentración que trascendería la unidad de la pluralidad psico-física del individuo en una instancia metafísica absolutizada en el racionalismo monadológico leibniziano - (13).

Kant aporta al personalismo moderno sobre todo la inserción en el concepto de persona del carácter decisivo del momento ético en la contraposición del individuo como ser determinado y la persona como libertad. Y así define a la persona -o la personalidad- como "la libertad e independencia <sup>respecto</sup> del mecanismo de toda la naturaleza, considerada esa libertad, sin embargo, al mismo tiempo como la facultad de un ser sometido a leyes propias, es -



decir, a leyes puras prácticas establecidas por su propia razón" (14).

La tradición substancialista queda al margen de las modernas concepciones personalistas a partir sobre todo de las ideas de Max Scheler acerca de la estructura de la persona, en las que se subraya la idea de actividad o de acción frente a la idea de substancia o esencia. En su idea de la persona, Scheler integra su concepción metafísica del espíritu equiparando finalmente una y otro pero aportando la decisiva irreductibilidad de la persona a lo material o lo psíquico. De manera que la persona en Scheler vendría a ser el espíritu como unidad esencial y centro de los actos superiores efectivos y posibles (15). Esenciales en cuanto a la aportación de Scheler al personalismo contemporáneo nos parecen sus análisis fenomenológicos de las relaciones entre el espíritu y la vida (16), mediante los cuales enlaza con una tradición filosófica que puede iniciarse modernamente en Spinoza y el mismo Descartes, continuarse en Schelling, Hegel y Schopenhauer, y terminar, para lo pertinente a la fundamentación filosófica -- del personalismo, en Dilthey, Husserl, Bergson y los modernos -- existencialismos.

#### - IV -

Pero el personalismo mounieriano debe ser ante todo situado como filosofía que hereda y que critica una tradición de pensamiento francés cuyos momentos más destacados intentaremos ahora esquematizar.

Una historia del personalismo moderno en Francia, en lo que pueda interesar a un estudio de las influencias recibidas por -- Mounier, debería iniciarse en las consideraciones generales que nos ha merecido la aportación de Descartes a la configuración -- global de la idea personalista. Pero sin duda, es la obra de Pascal (1623-1662) la que señala junto con la de su contemporáneo -- el comienzo de cuatro siglos de personalismo francés hasta la generación de Mounier. A Pascal lo considera Mounier "el padre de la dialéctica y de la consciencia existencial, y se hubiera constituido en uno de los grandes maestros del personalismo "si el pensamiento jansenista no lo hubiera desviado hacia la religión solitaria y altiva" (III, 435). En otro momento Mounier colocará a Pascal en la base del "árbol existencialista" que diseña (17), como punto de conexión entre la antigüedad socrática, estoica y agustiniana y la modernidad existencialista de Maine de Biran, -- Kierkegaard y los contemporáneos. Efectivamente, Pascal aportó -- a la idea personalista recogida por Mounier una concepción "tensional" de la condición humana, como dramática participación -- del hombre en una lucha constante entre dos extremos contrarios (el saber mucho y el saber demasiado poco, el movimiento excesivo y el reposo completo, etc.). También es relevante al respecto su singular insistencia en la idea de la situación trágica del -- hombre en la naturaleza: "Porque, finalmente, ¿qué es el hombre en la naturaleza ? Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo. Infinitamente alejado de -- comprender los extremos, el fin de las cosas y su principio le -- están invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable..." (18)

En lo referente a la fundamentación religiosa de su personalismo, Pascal, en efecto, también estaría más próximo a Mounier si aparte de profundizar más su crítica a la filosofía de Descartes que descubre en éste una oculta intención por "prescindir de Dios" (19), su profunda religiosidad no hubiera dejado influenciarse tan insistentemente por la idea jansenista de la corrupción de la naturaleza humana tras el pecado original.

Mounier cita sólo de pasada en sus reflexiones sobre los precedentes del personalismo el Traité de Morale de Malebranche (III, 435). Pero es algo más lo que el personalismo francés le debe a este autor. En una línea de coincidencia con Pascal en lo que a la crítica de Descartes se refiere, se puede decir que en el autor de las Meditations chrétiennes se pierde lo que en Descartes se ha llamado "la primacía del cogito" es decir, "la afirmación de que el sujeto cognoscente sólo es en un principio consciente de sí, refiriéndose todo conocimiento a ideas que, consideradas en sí mismas, sólo son estados suyos" (20). Lo cual es trascendental a la hora de esclarecer cómo en Malebranche, "el innatismo cartesiano se sustituye por la doctrina de la visión en Dios: aunque esa visión es mía, las ideas mismas no son mías. Sus caracteres de necesidad, de infinitud, de eternidad, implican que residen en un Ser que ha de ser necesario, infinito y eterno. Ahí es donde las percibimos directamente" (21). La percepción directa en la visión de Dios nos lleva en el Tratado de Moral a la exigencia de conformar nuestra voluntad a la voluntad de Dios que está regida ante todo por el amor al orden, siendo precisamente el amor al orden la principal de las virtudes mora-

les y acaso la única virtud. Pocas dudas caben efectivamente, en cuanto a la vinculación -en un sentido dialécticamente reconvertido- de estas ideas y la exigencia de un orden moral que comportan, a la idea mounieriana de "revolución personalista". Finalmente también debe ser integrada en la obra de configuración filosófica del personalismo de Mounier la oposición entre sistema y -- existencia que se puede constatar en la filosofía moral de Malebranche (22).

Ya plenamente situados en el siglo XVIII, el pensamiento de Rousseau contribuye en cierta medida a la historia personalista a través de un difícil equilibrio entre -como expresa una apretada fórmula de Mounier-, el estallido del racionalismo empobrecido de las Luces, extraviado por el individualismo, la aportación -- del sentido de la soledad y las ideas para una educación del -- ser personal (cfr., III, 435).

F. Maine de Biran (1766-1824) propone al personalismo la -- consecución de la consciencia del yo en un esfuerzo introspectivo de los propios estados psíquicos del filósofo así como la -- idea de la resistencia que opone todo objeto a ser integrado en la consciencia. La intención de Maine de Biran es ampliar la zona de captación del yo personal fuera del esquema substancialista, poniendo la relación sujeto-objeto como parámetro de análisis de la voluntad, de manera que surjan ante la captación de la propia consciencia zonas de emergencia de la persona como "fuerza activa y reflexiva" (23). Por otra parte, sus esfuerzos en -- pro de una antropología filosófica a partir de la distinción entre vida animal, vida humana y vida espiritual tendrán un cierto

correlativo en una posible reducción trilogica del esquema antropológico de Mounier. Temas biranianos como el hombre interior, - la voluntad estoica o el amor místico, así como la superación genérica de la especulación metafísica a la investigación psicológica, contribuyen también a fortalecer la consideración de este autor como "el precursor moderno del personalismo francés" -- (24).

Ya en el siglo XIX, corresponde a Charles Renouvier (1815--1903) la paternidad del término "personalismo", que utiliza como denominación general de su filosofía (25). Renouvier supone, desde posiciones desvinculadas ya en cierta medida del espiritualismo anterior, la implantación en la tradición personalista francesa de un neocriticismo o neokantismo cuya aportación genérica -- más aprovechable por el personalismo consistirá en la oposición entre lo abstracto como impersonal y lo absoluto como personal. La definición de la personalidad como "libertad a través de la historia" (26), constituye la base de una moral personalista concebida en contra del determinismo histórico y en conjunción con una remodelación más historicista de la idea kantiana de autonomía.

El personalismo francés debe a Henri Bergson (1861-1949) -- una de las principales aportaciones surgidas entre el siglo pasado y el de Mounier. Son muy variados los temas bergsonianos que se pueden considerar personalistas; particularmente, la distinción entre moral abierta y moral cerrada (27) como doble alternativa entre una opción restrictiva, maquinal o formalista y una opción más dilatada en tanto que factor de liberación, de --

progreso y de creación. Asimismo influirá en Mounier la crítica del intelectualismo, del positivismo filosófico y del mecanicismo materialista (28), y en general la crítica del pensamiento - especulativo, entre cuyos resultados podría incluirse una propuesta de búsqueda filosófica de la dimensión concreta y existencial de las posibilidades creativas y liberadoras de la vida de la persona. También se hará mounieriana la intención de aproximar una filosofía de la mecánica a una filosofía de la mística - (29), con la pretensión, como dice Mounier, de "no abandonar ni el surgimiento de la libertad ni el rigor de las ciencias" (III, 437), y con vistas a instaurar una nueva comprensión del espiritualismo adaptándolo al progreso social y técnico tal como exigen las líneas complejas de evolución de la materia y de la vida (30).

Después de la influencia de Bergson, nombres como Maurice Blondel (1859-1941) (31), Lucien Laberthonnière (1860-1932) (32), Nicolai Berdiaeff (1874-1948) (33), Gabriel Marcel (1839-1973) - (34), Jean Nabert (1881-1960) (35) o Jacques Maritain (1882-1973) (36), van a conjuntar un amplio sector de filósofos que de una u otra manera influirán en la configuración más específicamente -- personalista de la filosofía cristiana contemporánea en Francia, cuyo representante más genuino es el autor al que dedicamos nuestro trabajo.

Ya como miembros de la generación de Mounier, algunos otros filósofos, agrupados inicialmente en torno a la revista "Esprit", fundada por nuestro autor, pueden considerarse como los continuadores de un personalismo francés actual. En primer término, Paul

Louis Landsberg (1901-1944), discípulo de Max Scheler en Alemania y llegado a "Esprit" como colaborador desde su exilio en Barcelona, injertó en el grupo de intelectuales de la revista, una nueva savia filosófica, rejuvenecedora sobre todo en lo relativo a las derivaciones personalistas de la idea de "compromiso". La influencia de Landsberg en las ideas y en la acción del movimiento "Esprit" no han sido quizás reconocidas hasta ahora con el detenimiento que merecen. Landsberg induce a Mounier y en general al resto de pensadores de "Esprit" a un trastocamiento profundo de los presupuestos ideológicos y filosóficos relacionados más directamente con el exceso de purismo político y espiritualista -- que había marcado los primeros años de la revista. El mismo Mounier reconocerá más tarde la enorme influencia de Landsberg a -- partir de 1934. En oposición al "período doctrinario" (1932-1934), el "período de compromiso" de "Esprit" (1934-1939), supone la superación de una etapa de "búsqueda de una purificación de lo espiritual" en la que predomina un espíritu de revuelta de la sensibilidad o de la espiritualidad más que una idea revolucionaria íntimamente conectada con los acontecimientos reales de la historia que pudiese impedir la insuficiencia de las acciones y la abstracción en la búsqueda de soluciones eficaces. Para Mounier, Landsberg "salvó" a "Esprit" del peligro de purismo. Resumiendo la crítica del discípulo de Scheler a la orientación anterior de la revista, escribe: "Todo compromiso es impuro. Las cosas históricas aparecen siempre mezcladas. No encontraremos en ninguna parte la posición ideal que desearíamos para actuar como quisiésemos. Debemos actuar contando con acontecimientos que no

vienen de nosotros sino del exterior, y lo esencial es la decisión con la cual tomamos parte en ellos para dar prueba de eficacia histórica" (37).

También entre los primeros miembros o simpatizantes del movimiento "Esprit" destacan, como filósofos, Maurice Nédoncelle, Jean Lacroix y Paul Ricoeur. Todos ellos son citados con cierta asiduidad por Mounier y tendremos ocasión de examinar sus relaciones con el pensamiento de nuestro autor (38).

Una división de la obra de Mounier por etapas de pensamiento no puede hacerse sin tomar ciertas precauciones previas ya -- que en el personalismo mounieriano existen determinados elementos doctrinales que no fueron nunca abandonados por su autor. -- Así, aunque parezca tópico e innecesario señalarlo, Mounier fué siempre un personalista. Y lo fué tanto en un sentido genérico -- como en un sentido específico.

En un sentido genérico porque toda su obra (y toda su acción pública) estuvo presidida por esa inspiración básica de los pensadores que se confiesan humanistas <sup>que</sup> lleva a reconducir to do pensamiento y toda acción al criterio de la primacía de los -- problemas humanos. Esto significa que en la filosofía de Mounier, el problema del hombre, pese a la genericidad enunciativa de este postulado, aparece como referente material o de contenido que soluciona virtualmente cualquier caso de conflicto entre filosofemas prácticos y teóricos, es decir, cualquier tipo de inadaptación de los presupuestos valorativos que sustentan la concepción del hombre, a las exigencias de la acción.

En sentido específico, el personalismo de Mounier puede en-



contrar un punto unitario de reconducción -y así hemos intentado mostrarlo en nuestro trabajo- si lo definimos como filosofía del sujeto. Queremos decir que es en esta designación donde la filosofía mounieriana encuentra mejor que en cualquiera otra su más evidente signo de especificidad.

En efecto, el personalismo de Mounier designado como filosofía del sujeto se especifica como filosofía dotada de unidad sistemática si aceptamos que a todos los componentes emotivos que la fundan (la pasión por el hombre, la revolución como deseo, la misma filosofía como práctica consciencial necesaria, la necesidad de transcendencia, el amor a la espontaneidad, la pasión universalista, etc.), corresponden unos componentes discursivos que, en cuanto tales, se intentan concentrar en una referencia concreta. Esta referencia posee una génesis en tanto que instancia definitiva y clausurante de la multiplicidad (temática, metodológica, etc.) y en tanto que apertura de posibilidades de ordenación sistemática. Depende de dónde situemos el punto de arranque genético y la línea evolutiva de esa referencia para determinar el grado de realización efectiva, en el orden del discurso, de la unificación sistemática. A la hora de localizar el punto de génesis del discurso de Mounier, resulta que la categoría de persona, a lo largo de la lectura de su obra, aparece, al menos cuantitativamente, como el instrumento más apropiado, para esa tarea. La razón de esta apreciación se halla no sólo en la insuficiencia temática y metodológica que presentan otras categorías, sino también la relación de dependencia que existe entre la categoría central y las restantes. Tomemos un ejemplo. La relación catego-

rial persona-naturaleza en la obra de Mounier siempre es una relación en la que el primer término condiciona la introducción -- del segundo en el discurso: a Mounier no le interesa tanto la ex plicación filosófica de la noción de naturaleza como la misma re lación sujeto-naturaleza y sobre todo, la acción del primero en la segunda. Por eso, como diremos más tarde, no hay en Mounier -- una filosofía natural. En la relación mencionada, el segundo tér-- mino, depende para su explicación y su valoración, de la previa existencia del segundo. Esto último, no sólo en el mero ámbito -- del discurso sino también, para el personalismo, en la realidad de las cosas: la naturaleza, sin sujeto, no tiene sentido (ya que Dios la ha creado para el hombre), siendo así que la in-- corporación de un referente explicativo exterior a la propia re lación de los términos (la creencia cristiana en la actividad -- significativa de la fe), pertenece a la propia estructura metodo-- lógica del discurso de Mounier.

Aceptando pues la hipótesis de que la única categoría que -- permitiría un posible cierre sistemático de la aparente disper-- sión mounieriana es la de persona, y denominando sujeto al mode-- lo conceptual genérico del que la persona es una manifestación -- meramente instrumental, la filosofía del sujeto debe ser mostra-- da además como un humanismo si tomamos una opción ante la oposi-- ción humanismo-ahumanismo como oposición: filosofía del sujeto-fi-- losofía sin sujeto.

El antihumanismo teórico de las últimas muestras de la filo-- sofía contemporánea (39) califica de falsa en general a toda fi-- losofía que se denomina humanista. Sin embargo, aceptamos con --

Ricoeur, que "la denominación "humanista" no es falsa si se entiende por ella que el sujeto al que conduce la reflexión sobre los saberes constituidos es el mismo que el sujeto de la responsabilidad sobre el que se fundan tanto la reflexión ética como la reflexión política. Nada se opone a que se le llame humanista en un uso puramente descriptivo de la palabra, a toda posición filosófica que hace coincidir en el mismo sujeto el portador del lenguaje y del saber, el agente moral y el ciudadano" (40). Para situar esta especie filosófica en la historia, Ricoeur apunta: - "Se considera humanista a toda filosofía del sujeto heredera del Cogito cartesiano o de la filosofía trascendental kantiana" (41).

Estas características están presentes en la filosofía de Mounier. No es incorrecto por ejemplo desvincular totalmente al personalismo de la tradición racionalista desde el momento en que aceptamos que en el sujeto personalista se dan momentos conscienciales o formales como elementos constitutivos de la naturaleza humana. No podemos tampoco descartar la preeminencia del sujeto ético en el esquema subjetual personalista. Y podríamos aportar otras razones que iremos examinando en nuestro trabajo.

Podemos adelantar que el personalismo de Mounier, cualquiera que sea la evolución que diseñamos, es principalmente concebible como una filosofía humanista del sujeto preocupada primordialmente por los problemas que la acción le plantea al sujeto en tanto que sujeto ético incardinado en una relación con la naturaleza, con los demás sujetos y con un supuesto trascendente que da sentido al resto de relaciones.

## - VI -

En una apretada síntesis de la evolución de la obra de nuestro autor, podemos hablar de la sucesión de etapas más propias - de su pensamiento considerado en sí mismo y de etapas de su pensamiento en relación con la evolución de la revista "Esprit" y - del movimiento de acción pública que se desarrolló en torno a -- ella.

Dividiremos la obra de Mounier en tres momentos más o menos aislables uno de otro. Una primera sería la etapa de la intención civilizadora, una segunda, de transición, la etapa de la -- autocrítica y una tercera, más propiamente filosófica que las anteriores. Esta división no es perfectamente ajustable en una sucesión continua de períodos pero sí por épocas de publicaciones. Unas y otras se solapan entre sí (42).

Podría hablarse del "Joven Mounier" si nos referimos a la - serie amplia de publicaciones anteriores a la fundación de la re vista (43). De manera que no es inexacto decir que el discurso - de Mounier se inicia en 1926. Pero esta época no es relevante en el conjunto general de su obra.

En cuanto a la etapa de la intención civilizadora, debemos destacar la serie de artículos que se inician con el primer editorial de "Esprit", titulado Refaire la Renaissance (octubre de 1932), en el cual Mounier establece ya las bases de lo que va a ser la empresa ética general de la revista y de su propio pensamiento. A grandes rasgos, estos fundamentos consisten en la lucha doctrinal contra el individualismo característico de la civiliza

ción dominante durante cuatro siglos en la espiritualidad occidental; el postulado de la primacía de lo espiritual como fundamento teórico y práctico de esa lucha; el diseño de las grandes líneas de un "mundo de la persona" como diseño de una civilización nueva, y la oposición de una serie de principios morales y políticos frente a las amenazas impersonales de sustitución del viejo desorden por otros nuevos (fascismos, colectivismos, supervivencias del capitalismo, etc.). Todos estos elementos básicos se concentran en la tensión entre el "desorden establecido" y una revolución social y espiritual. La actitud del primer Mounier es esencialmente, como dice Ricoeur, una actitud de educador. El resurgimiento del tema de la persona, en paralelo a la recuperación de la cuestión del ser en el ámbito general de la filosofía de la época (ya una época abocada al despliegue existencialista), se acompaña de una pedagogía comunitaria según la idea personalista de que el nuevo sujeto no se concibe sino como habitante de la nueva ciudad. Las dos obras más representativas de esta etapa son Révolution Personnaliste et Communautaire (1935) y Manifeste au Service du Personnalisme (1936).

La etapa de transición está marcada por una reconversión de los planteamientos doctrinales y praxeológicos anteriores, que se condensa en una autocrítica en relación con el purismo espiritualista precedente. El carácter transitorio de esta etapa se refiere al paso del Mounier educador al Mounier filósofo (RICOEUR, -- P., 1950, 872), entendiéndolo con todo el relativismo -- que hay que aplicar a la compartimentación de cualquier obra de pensamiento. El texto que mejor representa la transición y que -

condensa la autocrítica es Qu'est-ce que le personnalisme ? - - (1947). En esta obra, Mounier repasa los temas clásicos de la -- etapa inicial e intenta puntualizar algunas cuestiones doctrinales de forma más matizada. Así, una parte de la obra se dedica - de nuevo al exámen de la crisis de la civilización contemporánea; otra a la confrontación entre el "realismo espiritual personalista" y el materialismo filosófico; otra, a la superación del "personalismo de la pureza" por el "personalismo del compromiso" y otra, muy significativa en cuanto al carácter autocrítico de la obra, a los "equivocos del personalismo".

La sección más filosófica de la obra mounieriana corresponde a una doble confrontación de la idea personalista. En primer lugar, con las exigencias de una lectura más directa en el movimiento de la historia. La última obra que hemos mencionado subraya ya esta exigencia. Pero es sobre todo en La Petite Peur du -- XXème siècle (1948) donde tiene lugar la instauración más evidente de esa presencia de los acontecimientos en la reflexión filosófica como crítica general de la civilización actual. En segundo lugar, confrontación con las ciencias del hombre y con las filosofías de la existencia. Es en el Traité du caractère (1946) - donde Mounier pondrá todo un amplio bagage de conocimientos antropológicos, morales, psicológicos, etc., al servicio de una - - adaptación y de una crítica filosófica de las estructuras de la personalidad y más aún, al servicio de una superación de los modelos estrictamente cientificistas que permita una aproximación de los saberes constituidos a la noción de persona. En Introduction aux existentialismes (1946), el personalismo se muestra al

tiempo condescendiente y crítico respecto de aquellas filosofías cuya principal contribución consiste en recuperar la cuestión - del ser que había caído en el olvido: las filosofías de la existencia. De esta obra debe retenerse principalmente cómo "el carácter activo, prospectivo del personalismo sigue distinguiéndose del carácter crítico del existencialismo y cómo el interés en promover una acción prevalece sobre el de elucidar significaciones" (RICOEUR, P., 1950, 883).

Finalmente, Le Personnalisme (1949) sella la labor filosófica de Mounier como síntesis comprimida (44) en la que se recogen las grandes líneas y temáticas anteriores, y aparece como -- una indudable fuente de ordenación sistemática de la filosofía -- personalista que desgraciadamente su autor no pudo desarrollar -- más en profundidad.

Pero cabe también considerar el conjunto de la obra de Mounier desde un punto de vista más próximo a los acontecimientos -- históricos que la enmarcan. En este sentido, como decíamos antes, el pensamiento de nuestro autor se vincula estrechamente con el de la revista que fundó.

El mismo Mounier realizó en 1944 la división de la evolución de las ideas de "Esprit" en razón del juicio que le merecían los hechos históricos y los movimientos doctrinales que en ellos tomaban parte. Mounier habla de cinco etapas. La primera -- corresponde a los años 1932-1934 y la llama período doctrinario. A grandes rasgos, coincide con la etapa de la intención civilizadora antes reseñada. Pero el amoldamiento de las ideas a los hechos históricos no es precisamente en esta época cuando más va a

concretar una exigencia de eficacia en la acción comprometida. - Es el momento de los grandes números especiales de la revista -- (45); el período en que se quiere ante todo definir una revolución en una doble faceta, personalista y comunitaria. Se inicia en ese sentido la renovación del espiritualismo, el debate con los partidos comunistas y la elucidación de una serie de elementos de las experiencias anarquistas de la preguerra española, aceptables para el personalismo. Junto a ello es de destacar el rechazo y la advertencia personalista frente a la amenaza del -- rearme espiritual fascista. Mounier señala como defectos de la época "el excesivo intelectualismo" (en el grupo inicial de la revista aparecían más de cuarenta profesores de universidad, entre los de París y los colaboradores de provincias), y en concreto, "una ausencia de sentido político creador: "Los grandes problemas de fondo en el terreno político los tratábamos de una forma nueva pero nos faltó parcialmente una inserción directa en -- ellos" (46).

El segundo período lo denomina Mounier período de compromiso (1934-1939). En él, dice, "los acontecimientos nos curaron de nuestros defectos" (47). Es el momento del cambio de orientación por la influencia de Landsberg. La misma formación cristiana es puesta en el foco del escepticismo en cuanto forma de educación: "Creo que es un defecto de nuestra educación cristiana el haber-nos orientado mucho en el sentido del escrúpulo y no suficientemente en el sentido de la decisión" (48). Los hechos históricos más bien convulsivos del período hacen despertar la conciencia - de los espiritualistas intelectualizados de años anteriores: el



Frente Popular se enjuicia desde "Esprit" siempre con palabras - de ánimo, viéndolo como una nueva experiencia política que intenta romper los viejos moldes de la sociedad capitalista. Pero no falta la crítica y el análisis de las causas del fracaso. Mezclado en la época, aparece el complejo acontecimiento de la guerra española , frente a la cual "Esprit" se muestra claramente partidaria del bando republicano pero no sin manifestar un cierto - compromiso de apoyo a la Iglesia católica. La ascensión nazi en Alemania le parece a Mounier el acontecimiento crucial del período. La oposición anterior de la revista al Tratado de Versalles y las condiciones de oprobio que había supuesto contra esa nación no disculparon la condena radical, desde el primer momento, del doctrinarismo nacionalsocialista del partido y del propio -- Hitler (49).

Durante la guerra, Mounier y la revista se ven atrapados -- por la ruptura de todos los proyectos doctrinales y políticos. - Particularmente significativa es la elaboración de un proyecto - de nuevo Estado o diseño de una "ciudad personalista" que Mounier y algunos colaboradores discuten y *diseñan* en los primeros meses de 1939 (50).

El cuarto período es el de la clandestinidad abierta . Comprende los siete meses que "Esprit" pasa en la zona sur hasta la prohibición de la revista por el Gobierno de Vichy a raíz sobre todo de la publicación de unas sátiras contra el colaboracionismo. La vida de Mounier en este período adquiere unos signos de - heroica lucha de resistencia que acaban con la cárcel, una huelga de hambre y el procesamiento junto a los miembros del movi--

miento "Combat" de la Resistencia. Sin embargo, la producción intelectual de "Esprit" se reduce considerablemente debido a las presiones políticas y a la falta de los colaboradores habituales. Gracias al cautiverio (muchos grandes libros se han escrito en la cárcel) Mounier da no obstante un fuerte empuje a la redacción de la obra más extensa de todas cuantas escribe: el Tratado del carácter (51).

La memoria de Mounier se detiene en 1944, año de la conferencia en la que examina la historia de "Esprit". En ese punto se cuestiona más bien cuáles deberán ser las posiciones de futuro, las tareas a realizar. Mounier no encuentra motivos para no seguir defendiendo en adelante las mismas posiciones que sustentaron la continuidad de la revista y de la idea personalista en general: "Nuestra tarea profunda sigue siendo la misma... Se trata por una parte de aislar, de entre los elementos espirituales, el valor auténticamente revolucionario que manifiestan frente a la crisis contemporánea... No podemos permitirnos un trabajo para cincuenta o cien años. Hay una revolución en curso. Mientras que en 1932, más lejos del acontecimiento, buscábamos más bien hacer revolucionarios a los espirituales, hoy, cuando una urgencia nos aprieta y no podemos elegir la tarea, deberíamos intentar, más bien, convertir en espirituales a los revolucionarios" (52).

te, cuál ha sido nuestra intención al trabajar sobre el pensamiento de Mounier.

Aparte de las razones de tipo más personal que exponíamos - al comienzo de esta introducción, la intención que podría explicar mejor nuestro esfuerzo y nuestra contribución a los estudios mounierianos es una intención ordenadora.

Mucho se ha hablado y escrito acerca del carácter antisistemático de la obra de nuestro autor. Desde las críticas acerca de sus insuficiencias metafísicas (particularmente sensible a ellas se ha mostrado la crítica escolasticista italiana y las tesis -- doctorales publicadas en la de Lovaina y otras universidades católicas) hasta la afirmación de un Mounier radicalmente antimetafísico, o en contra, la mera lectura metafísica de la filosofía mounieriana, pasando por un variado plantel de interpretaciones acerca de la ideología política de nuestro autor, Mounier aparece con mucha frecuencia como un autor que descuida o incluso menosprecia la preocupación por dotar a su obra de una estructura sistemática.

Todas las críticas que se han hecho en cualquiera de esos sentidos representan una parte de la verdad. El carácter periódico de la mayoría de sus escritos, la precipitación combativa de buena parte de ellos, la necesidad, durante un buen período de la revista, de crear un movimiento de implantación nacional (e incluso internacional) al que había que dotar urgentemente de un ideario doctrinal precisamente en razón de las "urgencias revolucionarias"; todo ello son hechos más o menos influyentes en el resultado final de la obra mounieriana. Pero todo -

ello no impide que cuando se supera el acceso a los textos que - puede proporcionar una primera lectura de Mounier y se profundiza en él se descubran algunas partes al menos, dotadas de tal -- profundidad reflexiva (y lo que es más singular en nuestro autor, comprimidas en un estilo directo y divulgativo) que no es muy difícil idear una repartición temática de manera que el personalismo de Mounier sea aceptado como una fuente rica de inspiración - no sólo para una sino para varias ordenaciones sistemáticas.

Nosotros descubríamos la íntima generosidad del escritor al que dedicamos el trabajo cuando nos dimos cuenta (muchas veces durante la lectura de obras o artículos menores) de la gran capacidad reflexiva de Mounier, sacrificada (no hay otro término para el caso) a los avatares de la acción. Mounier representa en este sentido un modelo de intelectual desclasado; la antítesis del filósofo solitario o del académico de la aepsia científica. Nada más lejos de Mounier que la intención de crear escuela o de solucionar arduos problemas filosóficos. Precisamente solía insistir en la idea de que lo mejor que le puede suceder al personalismo es que un buen día desaparezca por haberse integrado en las costumbres la idea que defiende.

También insistió <sup>Mounier</sup> en la ilegítima definición de su filosofía como sistema: "El personalismo es una filosofía; no es tan sólo una actitud. Es una filosofía, no un sistema. No rehúye la sistematización pues el orden es indispensable en los pensamientos: - conceptos, lógica, esquemas de unificación, no son útiles solamente para fijar y comunicar un pensamiento que sin ellos se disolvería en intuiciones opacas y solitarias; sirven para sondear

esas intuiciones en sus profundidades: son instrumentos de descubrimiento al mismo tiempo que de exposición (53). Porque determina estructuras, el personalismo es una filosofía y no sólo una actitud.

"Pero, como su afirmación central es la existencia de personas libres y creadoras, introduce en el corazón de esas estructuras un principio de imprevisibilidad que disloca toda voluntad de sistematización definitiva. Nada hay que pueda repugnarle más que la predilección, hoy en día tan común, por un aparato de pensamiento y de acción que funcione como un distribuidor automático de soluciones y de consignas, barrera para la investigación, seguro contra la inquietud, la prueba y el riesgo. Además, una reflexión nueva no debe liar demasiado pronto el haz de sus problemas" (III, 429-430).

Hemos tenido muy en cuenta la dislocación que producirá en toda voluntad sistematizadora el principio de imprevisibilidad de la noción de persona al que se refiere Mounier. No obstante, nuestra tarea no se ha resistido a intentar una contribución a una sistemática del personalismo porque a la fuerza viva de sus principios se le ha de dotar de un reforzamiento de sus instrumentos. Sin embargo, ese intento cuenta de antemano con las limitaciones que presenta nuestro propio bagaje de conocimientos filosóficos. Hay muchas cuestiones que quedan insuficientemente profundizadas. Somos conscientes de ello. Pero hay sobre todo muchas cuestiones que quedan relacionadas con las partes esenciales de la reflexión filosófica de Mounier y que en la misma distribución temática de su obra no se presentaban así. Hay también,

en cuestiones puntuales, la localización exacta de una serie de espacios discursivos, de textos muy concretos de referencia que permiten ordenar cualquier proyecto de lectura de Mounier. Además nos hemos preocupado de añadir a cada una de esas localizaciones una serie de referencias a la literatura secundaria o bibliografía sobre Mounier, en su mayor parte consultada por nosotros.

Teniendo en cuenta todos estos datos, la tesis ha quedado elaborada según una idea central: ordenar la temática personalista y permitir con ello una lectura crítica supone a priori desenrañar las coordenadas conceptuales de su noción central, la noción de persona.

Al enfrentarnos con esta tarea, nos dimos cuenta de que precisamente por ese principio de imprevisibilidad, la noción de persona es más amplia en su dimensión significativa que una mera noción ética o metafísica, tal como nos parecía al principio de nuestras lecturas. Había que reservar un espacio reducido para esas dimensiones después de constatar ese hecho. Y había que respetar al mismo tiempo la operatividad unificante de esa noción respecto de las demás que iban apareciendo como capaces de significar considerables ámbitos discursivos.

Otra noción nos pareció, sobre todo por su mayor genericidad, la más apropiada para este cometido. La noción de sujeto resolvía las insuficiencias de la noción de persona para explicar el pensamiento de Mounier como una dispersión reductible a unidad. Podemos decir que la noción de sujeto aparenta poseer una génesis exclusivamente gnoseológica. Sería en el ámbito de la --

teoría del conocimiento donde dicha noción se produce como elemento de la relación más simple: la relación sujeto-objeto. Pero no se agota en ese ámbito su operatividad sistematizadora. En el terreno ético, el sujeto es primordial en el sentido antes adelantado de "ser que es capaz de acción". Y finalmente en el terreno metafísico la noción de sujeto dispone de la suficiente asepsia significadora como para poder hablar de un ser absoluto, independizado de los condicionamientos reales y hasta carente de entidad relacional.

Los descubrimientos en el seno de la obra mounieriana de las suficientes referencias textuales como para articular esa multiplicidad de significaciones en el ancho potencial de sentido que otorga la noción de persona, nos indujeron definitivamente, con el riesgo de no encontrar la unidad, a abrir nuestra lectura mediante la clave de la subjetualidad.

En el capítulo primero, la subjetualidad entonces podría entenderse como la noción que en nuestra lectura explica la posibilidad de referir a un concreto una genericidad de reales, de formas y de absolutos, siendo así que, en Mounier, lo objetivo-material se refiere inmediatamente al sujeto; la consciencia aparece como constitutiva del sujeto y lo metasensible presenta posibilidades de captación por la consciencia aunque su definitiva potencia significadora resulta inefable para toda consciencia puramente racional. Resulta además que en Mounier la consciencia no es una dimensión constitutiva del sujeto que se presente siempre en estado puro. La única posibilidad al respecto (sobre todo en las etapas puristas del personalismo mounieriano) la presentaría la

consciencia espiritual <sup>pero</sup> ésta no puede fácilmente desprenderse - de su naturaleza mística y por tanto, irracional.

Ante este estado de cosas, la noción mounieriana de persona se seguía resistiendo a reducirse a uno de los momentos del esquema que iba configurándose. Pero la única opción posible ante las exigencias de la voluntad ordenadora implicaba dar cuenta de una multiplicidad de momentos de intelección de la subjetualidad y, al menos, la asimilación preeminente de la noción de persona a uno de esos momentos. El momento metafísico (existente de hecho en el discurso de Mounier) parecía el más adecuado para -- tal asimilación, aunque no fuera excluyente precisamente porque el principio de imprevisibilidad sugiere con fuerza algo que no es sometible a la racionalidad formal y algo, sobre todo, que -- permite un mayor esfuerzo creativo en cuanto a su lectura, por -- ejemplo, la puesta en práctica de la imaginación.

La asimilación en cuestión no podía ser nunca excluyente -- porque la admisión de un absoluto imaginable se compatibiliza -- con los relativos explicados. Es más, al constatar que, siguiendo la fundamentación filosófica del principio cristiano de la En carnación, Mounier no se resiste a trasladar, a ciertos efectos, el absoluto a la historia, nos veíamos inducidos a ampliar definitivamente nuestro esquema de la subjetualidad, confirmando así la intuición inicial.

El segundo capítulo se dedica al problema del conocimiento. Tómese esta parte de nuestro trabajo solamente como un intento - de instigar a nuevos estudiosos del personalismo en una práctica que creemos injustamente despreciada hasta ahora. El personalis



mo, y con él toda filosofía que se confiese humanista, no puede -- avanzar y consolidarse sino afronta las cuestiones de método. -- Esa parte de la tesis no tiene mayores pretensiones, a no ser la de esclarecer algunos presupuestos metodológicos del personalismo mounieriano.

Por último, el capítulo de la ciudad intenta una ordenación de temáticas referentes a lo que hemos llamado el discurso comunitario o el discurso público de Mounier, queriendo poner de manifiesto la imposibilidad de alcanzar una mínima comprensión del mensaje personalista si no trasladamos directamente la reflexión sobre el sujeto al ámbito en que, según los principios personalistas, únicamente puede intentarse la realización plena de la persona.

- VIII -

Quisiéramos ahora puntualizar la forma en que utilizamos algunos términos en la redacción.

En primer lugar, el término discurso es utilizado en el sentido en que lo hace Cirilo Flórez. Creemos que ese sentido se -- adapta bien a la finalidad general de la tesis y a su objeto de estudio: "Se trata de la identificación de un conjunto de enunciados en torno a una sistematicidad discontinua formulados por individuos heterogéneos y en momentos distintos a fin de llegar a especificar no un conjunto de ideas más o menos afines, siro -- un programa de investigación que no puede ser agotado ni por una sola disciplina ni por un simple comentario por rico que el mis-

mo pueda ser" (54).

El término subjetualidad lo consideramos de más amplia significación que su corriente sinónimo subjetividad. Advertimos -- frente al tinte substancialista que el uso de este término puede imprimir a la lectura de Mounier, reconociendo que en los momentos no metafísicos del discurso sobre el sujeto el personalismo conjunta de alguna forma la inspiración metafísica de base con - instancias no metafísicas. Así, el sujeto material del primer momento de la subjetualidad tiende a una substancia personal a través de la relación hombre-naturaleza. El sujeto formal del segundo momento tiende a una substancia personal a través de la conciencia y de las formas de la historia. Y el sujeto personal - - tiende a la asunción-superación de los anteriores momentos en -- una posible realización de la substancia personal. En ello sin embargo no hay substancialismo pues nunca la substancia se considera una realidad totalmente explicable por medios racionales, - en el sentido de que para definirla, no sólo para mostrarla, se requeriría poder decir lo inefable. Siendo la subjetualidad personal un momento no aislable del discurso total del sujeto, no - tiene éste momento entidad propia de por sí. Ello no es concebible al menos en Mounier.

Cuando nos referimos a actitud reduccionista, filosofía reduccionista, etc., queremos ante todo dar cuenta de la imposibilidad de cualquier sistema filosófico o científico para agotar - lo real como cognoscible, es decir, señalar la falacia de toda - pretensión de cierre sistemático. Nos aconseja este uso la misma estructura del personalismo mounieriano que en todo caso no pue-

de ser definido más que como "sistema no cerrado" (55). Cuando -- aplicamos el termino reduccionista por ejemplo a una filosofía, o bien interpretamos un texto de Mounier descubriendo en él una actitud antireduccionista es para oponer la limitación de cualquier saber a las pretensiones clausurantes de todo discurso que se presente como saber absoluto. Pero al mismo tiempo queremos subrayar lo que de inauténtico o poco profundo hay en toda actitud cognoscente o explicativa que presenta la parte como el todo. Así por ejemplo, el sujeto personal no puede ser presentado más que como un todo, o como un absoluto, pero precisamente por esto lo consideramos en última instancia como inefable e intentamos apoyarnos en Mounier.

Muy cercana a la anterior actitud, se sitúa la que denominamos peyorativamente actitud exclusionista o excluyente, pues no pudiendo agotarse lo real, no parece legítimo excluir ninguna visión de lo real ni ninguna especulación sobre lo posible.

Ciertamente, en estos casos y en otros que se encontrarán en el trabajo, partimos de hipótesis que no podemos ahora profundizar o demostrar totalmente. Algunos otros elementos demostrativos se ofrecen en el texto.

- - -

Sólo nos queda agradecer el apoyo recibido de los compañeros del Departamento de Filosofía del Derecho de esta Facultad.

Especialmente, las recomendaciones de los profesores Peces-Barba y Ruíz Giménez así como la ayuda inestimable del profesor Serra y las cariñosas críticas de los profesores Olivas y Díaz-Otero.

Agradecemos igualmente la orientación recibida del profesor Carlos Díaz en los momentos iniciales de preparación del esquema de trabajo. Y por último, la especial colaboración técnica del -- profesor Alberto Requena, de la Universidad de Murcia, en la parte de documentación bibliográfica.

---

## NOTAS DE LA INTRODUCCION

- (1) De entre las recientes biografías de Mounier, consideramos - especialmente recomendable la que incluye el estudio de John Hellman, Emmanuel Mounier and the New Catholic Left 1930-1950, University of Toronto Press, Toronto, 1981, 357 págs. Paul Fraisse, director de la "Association des Amis d'Emmanuel Mounier", de Châtenay-Malabry, Francia, ha comentado sobre ella: "Reconozcamos que nos encontramos ante la biografía de Mounier más amplia y mejor documentada que hemos leído hasta ahora... El autor recurre no sólo a las fuentes habituales sino también a trabajos extranjeros poco conocidos". Cfr., "Bulletin des Amis d'E. Mounier" (B.A.E.M.), n.º 59, febrero de 1983, pág. 20. Otras biografías de Mounier recomendables se contienen en las siguientes obras: Calbrette, J., 1957; Conilh, J., 1966; Domenach, J.-M., 1973; Guissard, L., 1962; Moix, C., 1964; Borne, E., 1972 A; Montani, M., 1959; Winock, M., 1975 y Zaza, N., 1955, Víd., asimismo, VV. AA., 1950, págs. 923-1060.
- (2) Víd., infra, pág. 653.
- (3) E. Mounier, III, 432. A partir de ahora, las citas de Mounier que pertenecen a escritos recogidos en las "Obras" se señalarán con la clave I, II, III ó IV, y a continuación el número de la página correspondiente. Los romanos se refieren a los volúmenes respectivos de las Oeuvres de Mounier. Editions du Seuil, París, 1961-1963, 4 vols.: I. 1931-1939 - (940 págs.) con una introducción de Paulette E. Mounier, viuda del autor, titulada "L'Oeuvre d'Emmanuel Mounier"; II - Traité du caractère (794 págs.); III. 1944-1950 (749 págs.), y IV. Recueils posthumes. Correspondance (914 págs.). Citamos siempre por esta edición francesa, excepto en el caso del primer volumen, único traducido al español, por Enrique Molina, salvo los textos Manifiesto al servicio del personalismo y Personalismo y cristianismo, traducidos por Julio D. -- González Campos. La primera edición del volumen I se publicó por Edicions 62 y Editorial Laia, Barcelona, 1974, con el título: Emmanuel Mounier. Obras. 1931/1939. I., 1018 págs. Reproduce la introducción de Paulette E. Mounier a la edición francesa y añade una "Introducción a la obra de Emmanuel Mounier" de Alfonso Carlos Comín. Para el resto de escritos de Mounier citados en la tesis, ver nota correspondiente y bibliografía general en págs. 748 y ss. Las citas textuales de Mounier que recogemos en la tesis y que no pertenecen al primer volumen son traducción del autor, a excepción de algunas correspondientes a Le Personalisme y a Introduction aux existentialismes, para las cuales utilizamos las traducciones españolas reseñadas en la bibliografía de los escritos de Mounier.
- (4) Cfr., Ferrater Mora, J., Diccionario de Filosofía, Alianza - Editorial, Madrid 1979, vol. 3, pág. 2552.

- (5) Víd., infra, cap. I, págs. 108 y ss.
- (6) Víd., Truyol y Serra, A., Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado I. De los orígenes a la baja Edad Media, -- Alianza Universidad. Textos, Madrid, sexta edic. revisada, -- 1978, págs. 235 y ss.
- (7) Víd., a propósito, Gandillac, M. de, y otros. Le mouvement doctrinal de IXe au XIVe siècle, en Fliche A., y Martin, V., (eds.), Histoire de l'Eglise, vol. XIII, París, 1956; Gilson, E., La philosophie au Moyen Age, des origines patristiques à la fin du XIVe siècle, 2ª edic., en "Bibliothèque historique", París, 1944.
- (8) Sobre esta temática, víd., Gilson, E., Le thomisme, 4ª edic., París, 1942; Chenu, M.-D., Introduction à l'étude de Saint - Thomas d'Aquin, París, 1950. Filiâtre, Ch., La philosophie de Saint Anselme, ses principes, sa nature, son influence, -- París, 1920; Cenacchi, G., Il pensiero filosofico di Anselmo d'Aosta, Roma, 1974. Víd., infra, págs. 109 y ss.
- (9) Cfr., Beyssade, J.-M., "Descartes", en Châtelet, F., y otros, Historia de la Filosofía, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, vol. 2, pág. 89.
- (10) E. Mounier, III, 435. Víd., a propósito, Alquié, F., La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, P.U.F., París, 1950. Peguy, Ch., Note conjointe sur Descartes et la philosophie cartésienne (1914), en Oeuvres en prose, 1903--1914, Bibliothèque de la Pléiade, París, 1958; Maritain, J., Trois Reformateurs: Luther, Descartes, Rousseau, Plon, París, 1925; Gouhier, H., Essais sur Descartes, Vrin, París, 1937; Renouvier, Ch., Manuel de Philosophie moderne (reelaboración de su anterior, Memoire sur le Cartésianisme), París, 1842; Mounier, E., Le conflit de l'anthropocentrisme et du théocentrisme dans la philosophie de Descartes, Memoria de Licenciatura en Filosofía, Facultad de Letras, Univ. de Grenoble, Grenoble, 1927. Víd., infra, págs. 132 y ss.
- (11) Cfr., E. Mounier, III, 435.
- (12) G. W. Leibniz, Nouveaux Essais, II, XXVII, 9. Citado por Ferrater Mora, J., Diccionario de Filosofía, cit., pág. 2553.
- (13) Sobre Leibniz, víd., a propósito, Belaval, Y., Leibniz critique de Descartes, N.R.F., París, 1960; Naert, E., Memoire et conscience de soi selon Leibniz, París, 1961; Valentis, M.E., Una metafísica del hombre. Ensayo sobre la filosofía de Leibniz, Madrid, 1956.
- (14) Cfr., Immanuel Kant, Crítica de la razón práctica, edición cast. de E. Miñana y M. García Morente, Colección Austral, -- Espasa-Calpe, Madrid, 2ª edic., 1981, pág. 127. Víd., infra, nota 4 del cap. II, págs. 290 y ss.

- (15) Cfr., de Scheler, su Etica, 2 vols., Madrid, 1941-1942. Asi mismo, El puesto del hombre en el cosmos, Losada, Buenos Aires, 1938.
- (16) Víd., a propósito, por ejemplo, El puesto del hombre..., -- págs. 65-66 y 53 y ss.
- (17) Cfr., Introduction aux existentialismes, III, 71.
- (18) Blaise Pascal, Pensamientos, Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 8ª edic., 1976 (trad. de Xavier Zubiri), pensamiento 72, pág. 23.
- (19) Víd., B. Pascal, Pensamientos, cit., pág. 27.
- (20) Alquié, F., "Malebranche", en Châtelet, F., y otros, Historia de la Filosofía, cit., vol. 2, pág. 144.
- (21) Alquié, F., *ibid.*
- (22) Sobre Malebranche, víd., Delbos, V., Etude de la philosophie de Malebranche, Bloud et Gay, París, 1924; Robinet, A., Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche, Vrin, París, 1965.
- (23) De Maine de Biran, al respecto, víd., sobre todo, los vols. II (Influence de l'habitude sur la faculté de penser), XIII (Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme) y XIV (Nouveaux essais d'Anthropologie) de la edición Tisserand de sus Oeuvres, París, 1922, y 1949 respectivamente.
- (24) E. Mounier, III, 436.
- (25) En su obra, Le Personnalisme, Alcan, París, 1901.
- (26) Cfr., *ibid.* Víd., asimismo, La philosophie analytique de -- l'histoire, 4 vols., París, 1895-1898 y Critique de la doctrine de Kant, París, 1906. (edic. póstuma a cargo de Louis Prat).
- (27) Víd., Henri Bergson, Les deux sources de la Morale et de la Religion, (1932), P.U.F., París, 64ª edición, 1951.
- (28) Cfr., especialmente, L'Evolution créatrice (1907), en la edición de las Oeuvres complètes, P.U.F., París, 1959; trad. - esp., en colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1973. Y también, Essai sur les données immédiates de la conscience (1889), en Oeuvres complètes, cit.
- (29) Cfr., Les deux sources..., cit., págs. 283 y ss.
- (30) Cfr., Matière et Mémoire (1896), en Oeuvres complètes, cit.; La pensée et le mouvant (1934), *ibid.* (trad. esp., en Colec

- ción Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1976), y L'Energie spirituelle (1919), ibid. (trad. esp., en Colección Austral, - Espasa-Calpe, Madrid, 1962), Vid., infra, cap. II págs. -- 180 y ss. Vid., además Bibliografía, infra, págs. 753 y ss.
- (31) Vid., sobre todo, L'Action, 2 vols., Le problème des causes secondes et le pur agir, II. L'action humaine et les conditions de son aboutissement, P.U.F., París, 1936-1937; L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique (1893), P.U.F., París, 1960; L'Etre et les Etres (Essai d'ontologie concrète et intégrale) (1935), P.U.F., París, 1963; Au coeur de la crise moderniste, Aubier, París, 1960; Exigences philosophiques du christianisme, P.U.F., París, 1950 (trad. esp., en Herder, Barcelona, 1966); Le point de départ de la recherche philosophique, en "Annales de philosophie chrétienne", París, 1906 (trad. esp., en Herder, - Barcelona, 1967).
- (32) Vid., Positivisme et catholicisme, París, 1911; Essais de philosophie religieuse París, 1903, y Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec, París, 1904.
- (33) Vid., especialmente, Philosophie de l'esprit libre, 1929; - Le sens de l'histoire, 1923 (trad. esp., 1961); Le sens de la création, 1956; Moi et le monde des objets 1934, (trad. esp., Cinco meditaciones sobre la existencia, 1948).
- (34) Vid., sobre todo, Etre et avoir, Aubier, París, 1935; Journal métaphysique, Gallimard, París, 1927; Du refus à l'invo-cation, Gallimard, París, 1940; Homo viator, Aubier, París, 1945; Le monde cassé, Aubier, París 1933.
- (35) De Jean Nabert, en cuanto aportación a la idea personalista, puede verse, especialmente, L'expérience intérieure de la - liberté, P.U.F., París, 1924; Elements pour une éthique, -- P.U.F., París, 1943; La philosophie réflexive, artículo en el vol. XIX de la "Encyclopédie française", 1957; y su obra póstuma, Le désir de Dieu, Aubier-Montaigne, París, 1966.
- (36) De Maritain, vid., especialmente, Religion et culture, Des-clée de Brouwer, París, 1930; Du régime temporel et de la - liberté, Desclée de Brouwer, París, 1933; Problemas espiri-tuales y temporales de una nueva cristiandad, Ediciones Sig no, Madrid, 1935; Humanisme integral, Aubier, París, 1936; Antimoderne, Editions de la "Revue des Jeunes", París, 1922; Trois Reformateurs: Luther, Descartes, Rousseau, op. cit.; Primauté du spirituel, Plon, París, 1927; Principes d'une - politique humaniste, Paul Hartmann, París, 1945; Le philoso- phe dans la cité, Alsatia, París, 1960. Vid., además Biblio- grafía, infra, págs. 768 y ss.
- (37) Cfr., E. Mounier, Les cinq étapes d'"Esprit", (conferencia del 23 de diciembre de 1944), publicada en el n° 16 de la - revista "Dieu Vivant", 1950; ahora en B.A.E.M., n° 29 marzo



de 1967, pág. 17. Mounier también da cuenta de la influencia de Landsberg al tratar sobre la distinción entre el "personalismo de la pureza" y el "personalismo del compromiso", en el marco de la revisión crítica de su pensamiento, en Qu'est-ce que le personnalisme?, III, 190 y ss. Para más detalles, vid., Winock, M., 1974. Aparte de su Introducción a la antropología filosófica (Frankfurt, 1934), y -- otras obras, la principal contribución de Landsberg a la idea personalista en el sentido al que se refiere Mounier, la constituye su artículo Réflexions sur l'engagement personnel, publicado en "Esprit" n° de noviembre de 1937, y posteriormente recogido, junto con otros artículos también publicados en "Esprit" y en otras publicaciones, en la obra, Problèmes du personnalisme, Editions du Seuil, París, 1952, con un prólogo de Jean Lacroix.

- (38) De Lacroix, vid., sobre todo Marxisme, Existentialisme, Personnalisme, P.U.F., París, 1951 (trad. esp., Fontanella, -- Barcelona, 1962; 4ª edic., 1969); Personne et amour, P.U.F., París, 7ª edic., 1970; Le sens du dialogue, Editions de la Baconnière, Neuchâtel/París, 5ª edic., 1969 (trad. esp., -- Fontanella, Barcelona); Le personnalisme comme anti-idéologie, P.U.F., París, 1972 (trad. esp., Guadiana, Madrid); -- Histoire et Mystère, Casterman, Tournay (Bélgica), 1962, -- (trad. esp., Fontanella, Barcelona); Mystère et raison, en la revista "Cahiers de Recherches et Dialogues philosophiques et économiques" del "Institut de Science Economique -- Appliquée", Ginebra, n° de diciembre de 1959; La pensée et l'action (id., n° 79, 1959). De Nédoncelle, vid., especialmente, La réciprocité des consciences, essai sur la nature de la personne, Aubier, París, 1942 (3ª edic., 1962); La personne humaine et la nature, P.U.F., París, 1943 (2ª edic., Aubier, París, 1963); Vers une philosophie de l'amour, Aubier, París, 1946; De la fidélité, Aubier, París, 1953; -- Existe-t-il une philosophie chrétienne?, Fayard, París, -- 1956 (2ª edic., 1964; trad. esp., Ed. Casal, Andorra, 1958); Conscience et logos, Horizons et méthodes d'une philosophie personnaliste, Editions de l'Epi, París, 1961; Le chrétien appartient à deux mondes, Editions du Centurion, París, -- 1970; Explorations personnalistes (recopilación de artículos, conferencias y escritos, a partir de 1926 hasta 1969), Aubier Montaigne, París, 1970, De Paul Ricoeur, vid., Histoire et Vérité, Editions du Seuil, París, 1955 (2ª edic., -- 1964); Le volontaire et l'involontaire, Aubier, París, 1950; Finitude et culpabilité: I. L'homme faillible, II. La Symbole du Mal, Aubier, París, 1960; De l'interprétation. -- Essai sur Freud, Editions du Seuil, París, 1965; Le Conflit des interprétations, essai d'herméneutique, Editions du -- Seuil, París, 1969; La métaphore vive, Editions du Seuil, -- París, 1975. Sobre estos últimos autores, vid., entre nosotros, Díaz, C., y Maceiras, M., Introducción al personalismo actual, Gredos, Madrid, 1975. Vid., además, Bibliografía al final de la tesis, págs. 741 y ss.

- (39) Víd., a propósito, el estudio crítico de los antihumanismos actuales por parte de Carlos Díaz en El sujeto ético. Narcea, Madrid, 1983.
- (40) Paul Ricoeur, Corrientes de investigación en las ciencias - sociales, 4. Filosofía, Tecnos, Madrid, 1982, págs. 450-451.
- (41) Paul Ricoeur, *ibid.*, pág. 450.
- (42) Para establecer esta división seguimos a grandes rasgos las orientaciones de Paul Ricoeur en su artículo sobre la filosofía de Mounier en "Esprit", número de homenaje a Mounier en el año de su muerte. Cfr., "Esprit", n.º 174, diciembre - de 1950, págs. 860 y ss. A partir de ahora, RICOEUR, P., -- 1950.
- (43) Víd., la bibliografía completa de esta época en Fridlender, F., y Clarac, H., 1950, págs. 1065 y ss.; y también en el - vol. IV de las Oeuvres, págs. 836 y ss., bibliografía elaborada por Paulette E. Mounier.
- (44) Mounier escribe esta obra para la colección de bolsillo - - "Que sais-je", de Presses Universitaires de France.
- (45) Víd., *infra*, nota 40 del capítulo III.
- (46) E. Mounier, Les cinq étapes d'"Esprit", cit., pág. 16.
- (47) E. Mounier, *ibid.*, pág. 16.
- (48) *Ibid.*, pág. 17.
- (49) Sobre todos estos temas, víd., *infra*, págs. 336 y ss.
- (50) Víd., *infra*, págs. 324 y ss.
- (51) Para una historia más detallada de "Esprit", víd., Winock, M., 1975.
- (52) E. Mounier, Les cinq étapes d'"Esprit", cit., pág. 22.
- (53) Mounier cita aquí a Jean Lacroix, Système et existence, en la revista "Vie intellectuelle", junio de 1946.
- (54) Utilizamos aquí la interpretación de Cirilo Flórez acerca - de la utilización que del término hace Michel Foucault. Cfr., Flórez, C., Mounier y su "lectura" del socialismo, en VV. - AA., 1975, pág. 87, nota 1.
- (55) Víd., en este sentido, Domenach, J.-M., 1963, 719. Víd., así mismo, la posibilidad de aplicar a la elaboración de una lógica del personalismo el método de la "dialéctica abierta" - que propone Virgilio Melchiorre, 1970, 55 y ss. Mounier escribió un artículo titulado: Le réel n'est à personne, en - "Esprit", n.º, de febrero de 1947.



$45^2$

.

C A P I T U L O    I

CAPITULO IEL DISCURSO SOBRE EL SUJETOINTRODUCCION: EL PERSONALISMO COMO FILOSOFIA DEL SUJETO.

Es muy recomendable, según una extendida tradición de la -- crítica filosófica, iniciar el estudio de una obra planteando y resolviendo cuestiones relativas al método que su autor utiliza o incluso a aquél o aquellos de los que el autor prescinde. Pero hay otro posible punto de partida que quizás convenga más a la -- naturaleza de nuestro objeto de estudio, y que consiste en el -- análisis de la noción o nociones que puedan ser estimadas como -- ejes centrales de la obra filosófica en cuestión. Este es el caso de la noción de persona en el pensamiento de E. Mounier. La -- persona, en efecto, resulta ser la categoría metafísica por excelencia del personalismo. En el pensamiento de Mounier esta noción aparece incluso por momentos, como referencia explicativa -- de instancias no metafísicas. Pero para reducir a sistema inteligible, el pensamiento de Mounier, la noción de persona ha de ser entendida como una noción, cuya funcionalidad explicativa en el universo del discurso, no viene referida más que al momento metafísico del mismo. Y lo que en nuestra opinión es lo más operativo de la noción de persona es su funcionalidad unificadora de la reflexión personalista en toda su amplia temática. Sin embargo, considerar a la noción de persona como elemento teórico decisivo del discurso metafísico, no implica el que condicione absoluta--

mente, como instancia de clausura exclusivamente legítima, -- los restantes momentos de la reflexión mounieriana. Ni mucho menos ello quiere decir que con la noción de persona se agote el campo de la teorización personalista sobre el sujeto. Este, por el contrario, se nos ofrece también como espacio discursivo de lo múltiple-subjetual-empírico e histórico, que pone en juego un amplio y en ocasiones ambiguo bagaje nocional.

En nuestra lectura de Mounier, la teoría de la persona constituye, por tanto, sólo un momento de lo que llamaremos el discurso sobre el sujeto, cuya dinámica interna puede ser calificada de dialéctica y cuyo estudio debe comprender, al menos, los siguientes momentos:

- 1.- El momento de la subjetualidad empírico-material.
- 2.- El momento de la subjetualidad consciencial-formal.
- 3.- El momento de la subjetualidad metafísico-personal.

Esta sistemática implica una reducción terminológica no directamente asimilable al propio Mounier, quien utiliza, sin acordarle mayor importancia e indistintamente, términos tales como "persona", "sujeto", "hombre" o "individuo", para referirse a los diferentes momentos de la subjetualidad.

El primer momento engloba todos los análisis de Mounier que pueden ser genéricamente referidos a la relación hombre-naturaleza. Su estudio debe pues referirse a la comprensión mounieriana de la materia-naturaleza, al juicio personalista sobre el materialismo filosófico, al determinismo y cuestiones relativas a éstas.

El segundo momento se refiere a las reflexiones de nuestro

autor en torno a las relaciones del hombre con las formas que -- crea la consciencia, desde el punto de vista de la condición hig tórica de la naturaleza humana. El sujeto estudiado en este ni-- vel no es todavía, en nuestra visión, la persona, pero se expre sa ya como sujeto que ha superado el plano del condicionamiento a que le ha podido someter su relación con la materia-naturele-- za. El estudio de este momento presenta, como supuestos referen-- ciales de gran importancia, las nociones de consciencia, liber-- tad, historia, valores y cuestiones próximas.

Por último, el momento del sujeto personal, la noción de -- persona propiamente dicha, intenta descubrir aquellos análisis y reflexiones de Mounier que tengan más claramente que ver con la metafísica personalista. En este sentido, la noción de espíritu, la cuestión de la trascendencia y temas similares, han de jugar un papel preponderante en nuestro estudio.

Sobre esta base aproximativa, podemos adelantar una sínte-- sis de las líneas estructurales de esta primera parte de nuestro trabajo, en los siguientes términos:

1º.- El discurso sobre la subjetualidad empírico-material, es el discurso sobre la reciprocidad de la acción de la materia-naturaleza sobre el hombre y del hombre sobre la materia-natura-- leza. Es la parte más empírica de la filosofía del sujeto de Mou-- nier. En la obra de Mounier no existe algo que pudieramos consi-- derar como una filosofía natural o estudio filosófico de la natu-- raleza. El discurso sobre la subjetualidad material es solamente algo así como la parte más empírica de una reflexión más clara-- mente moral, acerca de la naturaleza-materia y la actividad natu--

ral del sujeto.

2º.- El discurso sobre la subjetualidad consciencial-formal es el discurso sobre la interacción entre los elementos racionales y los elementos empírico-históricos de la subjetualidad. Esta segunda etapa de nuestro estudio es el resultado de una confrontación entre el primer discurso y la reflexión sobre la persona. Si bien la noción de persona resultará ser una instancia - intelectual de negación/superación del choque entre los dos primeros discursos, el discurso sobre la subjetualidad formal no es reconocible como mounieriano más que como síntesis transitoria - de la dialéctica en que se mueven la reflexión sobre el sujeto - material y la reflexión sobre la persona. Por otra parte, así -- hay que contemplarlo por encima de la dispersión expositiva de - Mounier. En su obra, el discurso sobre la subjetualidad formal, aparece como un intento de compaginar intelecciones puramente metafísicas (la idea de persona, la idea de espíritu) con intelecciones empírico-históricas (la idea de trabajo, la idea de individuo).

3º.- El discurso sobre la subjetualidad metafísico-personal es el intento de configurar la persona como sujeto al que se -- orientan y en el que se niegan y se realizan los anteriores momentos de la subjetualidad; es decir, el intento y las posibilidades de configurar al sujeto personal como ser espiritual.

#### I.1.- EL MOMENTO DE LA SUBJETUALIDAD EMPIRICO-MATERIAL.

"Por muy abundante y sutil que sea la luz que el espíritu -



humano pueda introducir en las más finas articulaciones del universo, la materialidad existe con una existencia irreductible, - autónoma, hostil a la consciencia. No puede resolverse en una relación interior de consciencia" (III, 446).

Esta clara toma de posición de Mounier nos señala las posibilidades de aislar un espacio para el pensar empírico-materialista en su obra. El personalismo no puede dar cuenta de una concepción válida del sujeto sin conceder todo el tiempo necesario a la expresión de la materialidad. Con esta exigencia, Mounier - desarrolla a lo largo de su obra, un esfuerzo encaminado a rescatar la filosofía de la materia del secuestro espiritualista. En uno de sus primeros escritos, nuestro autor defiende lo que él - llama la rehabilitación del mundo sólido, que puede considerarse como un alegato en favor de la concesión de una carta de naturaleza para el materialismo filosófico. Frente al espiritualismo idealista del siglo XIX, que había situado incorrectamente el conocimiento de la materia como elemento marginal del discurso nuevo sobre el hombre, Mounier alega que, cuando menos, el desconocimiento de la materia es la primera forma de materialismo. La - contradicción interna del espiritualismo idealista, sobre todo - del que se considera cristiano, consiste según Mounier, en desconocer el auténtico sentido del pensamiento cristiano en relación con la filosofía de la materia (1). El pensamiento cristiano no tiene por qué marginar a la materia como un obstáculo para la vida del espíritu. De obstáculo, la materia, en la visión de Mounier, pasa a ser concebida ante todo, como un instrumento, como un punto de apoyo para iniciar el despliegue de la vida perso

nal (III, 441 y ss.). Desde el punto de vista personalista, la - materia puede ser contemplada como "un medio de expresión y de - ascesis" (RIGOBELLO, 1955A, 100) (2). La contradicción interna -- del espiritualismo idealista debe ser atribuida a una incorrec- ta distinción entre la filosofía de la materia y la filosofía -- del espíritu por una parte y al fracaso teórico-cultural del in- tento de reunificación entre ambas. El mal -viene a decir Mou- nier- no reside de por sí en la complejidad de la vida material, sino más bien en el hecho de que la filosofía del espíritu ha re ducido la complejidad de la vida espiritual frente al auge inusi- tado del saber positivo. "El positivismo quiso que sólo hubiese ciencia de lo cuantitativo, de lo sensible y de lo utilizable; - no ya la ciencia arquitectural de un universo, sino un análisis corto y estrecho de las estructuras mecánicas, tendentes hacia - un dominio industrial. A una materia que ya no tiene nada que de cir al espíritu, ¿qué se le podía pedir, sino unas sacudidas ca da vez más violentas, para mantener despierta una neurosis que - pretendía conocer mejor que la inteligencia ?" (I, 182). Frente a esta extrapolación del positivismo, el espiritualismo idealis- ta realiza una operación teórica, desconocedora de la concepción moderna de la materia y que acabaría reviviendo el gnosticismo - antiguo. La escisión teórica materia/espíritu, resultado de la - reducción matematicista, implícita en la reflexión cartesiana, - es la puerta de entrada de la filosofía moderna de la materia. - Mounier da cuenta de este hecho, pero no lo considera teóricamen te insalvable. Se trataría de sacar, precisamente, el status gno seológico de la materia del dominio del evidencialismo cartesia-

no. Ello no implica que el personalismo haya de rechazar la filosofía de la evidencia, sino más bien su reducción a pura matemática: "la distinción matemática, ciertamente, escribe Mounier, no es la única dimensión cartesiana, pero desde que es elevada a criterio de verdad se ve obligada a rechazar cualquier otra dimensión como incomprensible" (3). También dentro de la crítica del reduccionismo matematicista, escribe Mounier más tarde: "De la estructura del mundo, los matemáticos sólo conservaron la superficie mensurable y los juegos cifrados: pálida ciudad de números sobre un paisaje sin fondo, sin pátina, sin historia. El mundo tomaba de ellos algo así como una pureza y firmeza desconocidas. Pero el hombre estaba ausente y sólo encontraba en ellas la ausencia. El universo había quedado desdoblado y el espíritu flotaba, desamparado, sobre ese caos mecánico: abajo, un mundo-máquina que sólo dependía ya de la técnica y arriba una superestructura espiritual, tan radicalmente extraña a él, que no tardaría mucho tiempo en aparecer como ineficaz y superflua" (I, 179-180). Uno de los pensadores que influyeron en el joven Mounier, Meritain, había insistido especialmente en la consecuencia idealista del matematicismo de Descartes y, más allá del contexto estrictamente cartesiano, pudo entrever "el peligro final de un intelecto desencarnado y no necesitado de mediación sensible, es decir, el intelecto angélico" (4). La ambigüedad del pensamiento claro y distinto de Descartes progresaba desde una abstracta lucidez intelectual a una evidencia sensible de la pura extensión. Por esa vía, la distinción, como único criterio de verdad y sin suficiente contrapunto de correlación, se resolvía

en un procedimiento matemático, que venía a ser una simple transcripción de lo sensible. De este modo, sin quererlo Descartes, - se abrían las dos posibles vías del idealismo y del materialismo. "Históricamente, vendrá a decir más tarde Mounier, el materialismo aparecerá como antítesis del idealismo, pero uno y otro -- obedecen al mismo equívoco cuando rechazan la unidad ambivalente de lo real" (5). La toma de conciencia, por parte del joven Mounier, acerca de esta ambivalencia originada en la teoría por la ruptura moderna, cartesiana, no es obstáculo para intentar la -- reunificación filosófica que necesitaba no sólo el pensamiento - sino toda la civilización occidental. Pero ese esfuerzo tiene -- que dar cuenta de una noción moderna de la materia que sea capaz de superar, tanto la supervivencia del gnosticismo antiguo, como los modernos reduccionismos; uno de los esfuerzos críticos que - Mounier considera inicialmente válido en este sentido, lo descubre al estudiar el pensamiento anarquista. En concreto, Mounier acoge favorablemente la crítica de Bakunin al espiritualismo - - idealista de Victor Cousin. El representante del eclecticismo espiritualista que tanta repercusión obtuviera en el ambiente academicista del antipositivismo francés había elaborado una filosofía de la materia desprovista de la más mínima apoyatura científica, en un intento de crear y mantener a toda costa el prestigio de la tradición metafísica, ya decadentista. Contra él había escrito Bakunin: "Imaginaos una ensalada filosófica, compuesta - de los sistemas más opuestos, una mezcla de Padres de la Iglesia, de escolásticos, de Descartes, de Pascal, de Kant y de psicólogos escoceses, cubriendo todo ello las ideas divinas e inna-

tas de Platón y recubierto a su vez de una capa de inmanencia - hegeliana, acompañada necesariamente de una ignorancia tan desdeñosa como completa de las ciencias naturales" (6). A la "estupidización espiritualista" de Cousin que se contentaba con estigmatizar, como no relevante desde el punto de vista especulativo, - todo lo relativo a la "vil materia", Bakunin oponía la reivindicación de un materialismo omnicomprensivo; una filosofía de la - materia que concebía a ésta como el principio productor de la totalidad del mundo: tanto del pensamiento como de la historia. En expresión de Mounier, Bakunin concebía este proceso productor de la materia como "un movimiento enteramente natural, de lo simple a lo compuesto, de abajo arriba o de lo inferior a lo superior, un movimiento incluso conforme a todas nuestras experiencias cotidianas" (I, 810). Para Mounier, la filosofía anarquista de la materia acababa participando en la mistificación producida por el contrasentido común a muchas de las reacciones antiidealistas de la época. En este sentido, mientras planteaba su reivindicación de la materia en base a una crítica del espíritu, Bakunin -según Mounier- no veía que ésta era en realidad, la crítica de un reduccionismo de la filosofía del espíritu de rostro espiritualista. E inversamente, el propio materialismo de Bakunin resultaba ser, en su intención profunda, un deseo de realismo espiritual torpemente vestido de materialismo (I, 181). En cualquier caso, Mounier no creía en un rígido materialismo monista, que no pudiera dar lugar a formaciones espirituales. Por ello, se puede decir, que en su opinión, si el anarquismo hubiese valorado correctamente las auténticas posibilidades progresivas de la filo-

sofía del espíritu, no hubiera tenido más remedio que variar su rumbo y naturalmente su planteamiento. Ahora bien, si es cierto que el "materialismo" anarquista afirma que la materia es viva, inteligente, móvil, animada; si el hombre se eleva progresivamente allende su animalidad, si todo desarrollo es una negación progresiva de la materia y de la animalidad del hombre en favor de un humanismo cada vez más complejo y elevado, entonces no será - el personalismo quien lo niegue (7).

El personalismo filosófico de la materia no podía contentarse con estas aproximaciones a un tema que requiere poner en juego suficientes recursos teóricos que el materialismo monista no podía ofrecer: "Es preciso tomar conciencia de una instancia dialógica o dialéctica como instancia más amplia, más globalizante de un problema, el de la relación hombre-naturaleza, que es - de por sí complejo" (8). En relación con este problema, Mounier postula como punto de partida, para expresar la idea general del Personalismo, lo que él denomina el estudio del universo objetivo. La proposición fundante de ese estudio es que la realidad - central del universo es un movimiento de personalización-despersonalización, a través del cual van apareciendo los diversos grados del ser, hasta llegar a la constitución del ser personal - - (III, 431) (9). Recientemente se ha realizado una ordenación de los distintos niveles del ser en la dialéctica del universo mounieriano (10). El esquema complejo de esta ordenación, es el siguiente:

1ª.- <u>Movimiento ascendente de</u>	<u>Movimiento descendente de</u>
<u>personalización</u>	<u>despersonalización</u>
concentración	dispersión
vitalización	desvitalización
movimiento de la persona	movimiento del individuo
movimiento del espíritu	movimiento de la materia
impulso de dar	instinto de propiedad

2ª.- Grados del ser en el universo de lo real

1. Nivel de la materialidad-determinismo.
2. Nivel de la materialidad-causalidad débil.
3. Nivel de la vegetatividad.
4. Nivel del impulso vital-animalidad.
5. Nivel del impulso vital-espontaneidad.
6. Nivel de la consciencia-razón.
7. Nivel de la persona.

Poniendo en relación los dos momentos de este esquema complejo, resultaría un único proceso dialéctico de tensiones opuestas que inerva toda la naturaleza. En toda la extensión del universo se descubre, en definitiva, un proceso real por contradicciones (11).

Sea cual fuere la ordenación que demos a esta ontología cosmológica de Mounier, lo cierto es que debemos reconocer la importancia que concede al proceso del pensamiento objetivo para elucidar una filosofía de las relaciones hombre-naturaleza (12). Ante todo, en Mounier hay un claro reconocimiento de la amplitud - que el personalismo debe dar al espacio de lo impersonal como --

universo en el que se mueve el ser objetivo. El personalismo del sujeto material, en tanto discurso del ser objetivo, se constituye a lo largo de la obra de Mounier, sobre la base de un diálogo en el que los principales interlocutores son el existencialismo sartriano y la filosofía de Marx.

De entrada, hay que tener en cuenta que en el encuentro entre el personalismo y la ontología existencialista en general, - la intención educativa de la obra mounieriana desborda una problemática propiamente filosófica -una crítica y una ontología- - pero tiene el valor de constituir una matriz filosófica mínimamente suficiente como para elucidar significaciones (RICOEUR, -- 1950, 883).

En la ontología de Sartre, Mounier descubre la descripción de dos regiones del ser, configuradas en gran medida como espacios incommunicables. En primer lugar, el ser-en-sí no constituye tan sólo una forma particular o degradada del ser (como el "ser objetivado" de Berdiaeff o el "ser habituado" de Bergson). El -- ser objetivo sartriano no es como en esos autores el ser que aparece al final de las creaciones individuales o colectivas, representando la forma de su "endurecimiento". El ser objetivo de Sartre es el ser primero, el que tiene primacía sobre toda existencia, incluso sobre la existencia subjetiva, de la que parece liberarnos. Ahora bien, puntualiza críticamente Mounier, Sartre -- acaba definiendo a ese ser como la estupidez misma: el ser es - estúpidamente; está ahí para nada, se encuentra, sin razón, sin razón local. El ser objetivo sartriano carece de estructura, es "masividad amorfa", densidad infinita (IV, 369). Para Mounier es



ta noción sartriana del ser-en-sí puede leerse como tipología - de noción confusa. Es una noción que oscila "entre una descrip-- ción sensible (masividad) y una descripción lógica (identidad)". Sin embargo, se puede encontrar en las dos descripciones un punto común: en las dos, el ser aparece bajo los trazos de la materia, en tanto lo impersonal-en-sí (IV, 369). Hasta donde permite el nivel crítico del transcendentalismo personalista, sin embargo, esta noción del ser objetivo sartriano puede ser integrada -- a nuestro modo de ver- en los postulados del personalismo en -- tanto estudio del universo objetivo. El discurso mounieriano de la subjetualidad material debe dar cuenta de la ontología exis-- tencialista sartriana del ser objetivo.

Junto al ser objetivo, Sartre restablece la espontaneidad, la interioridad, el "élan" al introducir el segundo momento de - su ontología: el momento del ser-para-sí. Sartre lo identifica - como el momento de la existencia consciente. Ahora bien, el ser- para-sí, o si se quiere, la subjetualidad consciencial no ocupa respecto del anterior momento ontológico, sino un lugar secunda- rio según Mounier. Para Mounier, el adjetivo secundario no tiene en el conjunto de la ontología sartriana un mero significado de prioridad epistemológica, sino que, ontológicamente, el ser obje- tivo determina la existencia del ser-para-sí. Por ello resalta - Mounier la metáfora sartriana del ser-para-sí, como "descompre- sión del ser". El ser-para-sí, según Sartre, no podría existir - sin el ser objetivo, del mismo modo que no podría existir "un co- lor sin forma o un sonido sin timbre". Por el contrario, el ser objetivo (el ser-en-sí) para ser, no necesita del ser-para-sí --

(IV, 369). Mounier, por su parte, rechaza aplicar juicios ético-valorativos al análisis sartriano guiándose de la idea, recogida de Francis Jeanson, de que la ontología de Sartre se presenta como "puro y simple análisis de lo dado" (III, 370) (13). En definitiva, desde el punto de vista del discurso sobre la subjetualidad material, el análisis sartriano aparece justificadamente asumible por el personalismo. Desde el punto de vista unificador -- del discurso sobre el sujeto, la ontología objetivista de Sartre deberá someterse a la dialectización crítica que intenta desarrollar el discurso sobre la persona.

Las relaciones entre el personalismo y la filosofía de Marx en lo referente a la relación hombre-naturaleza, han de ser tratadas más detenidamente, porque en realidad ocupan un espacio -- más denso y más amplio que el diálogo con el existencialismo. En un notable estudio de síntesis del pensamiento de Mounier, escribe E. Borne que nuestro autor nunca abordó a Marx con una actitud de historiador o de erudito y nunca pensó que el marxismo pudiera ser otra cosa que una filosofía. Según Borne, todo lo que Mounier escribió sobre el marxismo contradice por adelantado -- una lectura neo-cientificista de la obra de Marx: tal por ejemplo, como la que propuso Althusser. No obstante, sin haber tenido el tiempo o la intención de llevar a cabo meticulosas comparaciones de textos, Mounier vió bien todo lo que el marxismo conservaba de sus orígenes hegelianos (BORNE, 1972 A, 83) (14).

Sobre el tratamiento general que Mounier da a la filosofía marxista, desde el punto de vista espiritual, moral o psicológico escribe Carlos Díaz que en nuestro autor "apenas existe un --

análisis epistemológico del marxismo, y sólo cinco o seis temas -insuficientemente profundizados- pueden considerarse puramente teóricos: la cuestión del ateísmo y la propia postulación de un "espíritu", que sin embargo, no aclara Mounier en qué pueda consistir, la cuestión del reflejo condicionado y su proyección materialista (15), la desatención materialista de lo personal como algo superior a lo material, la cuestión de la falta de libertad y la relación medios-fines (fines buenos, medios malos) (DIAZ, - C., 1975 A, 25) (16).

En efecto, hay que reconocer la falta de profundidad y de -sistematicidad que afecta al examen que Mounier hizo del marxismo a lo largo de toda su obra, pero en nuestra opinión hay en su pensamiento -sobre todo en la etapa más filosófica, a partir de Qu'est-ce que le Personnalisme-, una serie de proposiciones que nos permiten hablar de una integración en el personalismo mounieriano de aquellos postulados del marxismo que tienen que ver -- con lo que en nuestro esquema hemos llamado el momento de la subjetualidad material. Nos referiremos, sobre todo, a la objetivación como espacio de lo impersonal necesario y a la reflexión -- marxiana sobre la alienación.

La introducción de la reflexión marxista en el discurso mounieriano sobre la subjetualidad material está en conexión con -- la lectura que Mounier hace del existencialismo de Sartre. La -- contraposición entre su ontología objetivista y su psicología -- humana revela que si bien el examen del ser objetivo se presenta como puro análisis de lo dado, el hombre sartriano es una noción de construcción compleja en el sentido de que Sartre ya no

descubre sólo en él un conjunto de datos, sino también una serie de conductas. En el existencialismo humanista de Sartre, según Mounier, la realidad humana constituye el paso del ser al hacer: "hacer y haciendo hacerse, y no ser nada más que lo que se ha hecho". Esta fórmula -dice Mounier- en la que Sartre quiere incluir el todo del hombre, es ya casi marxista (III, 485). - Según Mounier, aquí encontramos el punto de tangencia entre el universo sartriano y el universo marxista (17), con la única diferencia de que "para el marxismo, la realidad humana es concebida como finalidad histórica y no como discontinuidad de los destinos individuales" (III, 151). En Mounier, el pensamiento marxista viene a colmar una perceptible laguna del análisis sartriano del ser-en-sí, acentuando el proceso de la objetivación como proceso de la necesidad existencial-histórica de la subjetualidad. El aparente objetivismo de la ontología sartriana se reduce tendenciosamente a un exceso subjetivista: "la reacción legítima que se ha producido contra el mundo frío e inhumano de la objetividad, ha resultado demasiadas veces una crispación de la subjetividad, enfermedad infantil del existencialismo" (18). En oposición al reduccionismo existencialista, Mounier intenta concederle toda la importancia necesaria al proceso de la objetivación - considerándolo como un "tiempo amplio del movimiento total de la existencia" (III, 490), e incluso llega a aceptar el postulado - de Feuerbach y de Marx, según el cual "un ser que no es objetivo no es un ser" (III, 459). El pensamiento personalista, en opinión de Mounier, no reconoce como contradicción insalvable el esfuerzo por teorizar acerca del sujeto personal y la admisión teó

rica de todo el espacio necesario al momento de la subjetualidad material como espacio de lo objetivo-impersonal. En este sentido escribe: "El personalismo reconoce el valor de lo impersonal. Para él, el trabajo del hombre sobre la naturaleza, la frecuente ción de las cosas, las mediaciones sociales, son ingredientes -- esenciales de la experiencia humana tomada en su totalidad, son además referencias principales de la reflexión filosófica e incluso religiosa" (19). Lo impersonal es indispensable al hombre, como soporte de sus comunicaciones con el exterior y para reforzar su propia solidez, amenazada de sutilización subjetiva (III, 389). Lo impersonal condiciona o media la realidad de instancias diferentes, superiores, del sujeto. El objeto -escribió Mounier- empezando por mi propio cuerpo, es el mediador omnipresente de la vida del espíritu. Desde este punto de vista, el discurso mounieriano asume la instancia hegeliano-marxiana de la mediación racional-objetivante, al dar cuenta de la toma de conciencia de lo impersonal-corpóreo, como momento necesario para el desarrollo de la vida personal: es con la consciencia de la propia corporeidad cuando se introduce ya en la vida personal el momento de la mediación racional (III, 459). El discurso de Mounier sobre la subjetualidad material, encuentra aquí su verdadero eje central. La mediación racional-objetivante no se agota en el acto de la toma de conciencia, sino que significa también el conjunto de las mediaciones histórico-culturales, tales como el lenguaje, las formaciones sociales y políticas o el Derecho, mediante las cuales se demuestra la subjetualidad empírico-histórica del ser personal (III, 389, 459, 493, 516). Por ello, la media--

ción racional no significa en Mounier lo que significaba la objetividad idealista (en la medida en que el idealismo considere, - conceptualistamente, la objetividad como lo constitutivo-positivo del ser), sino la objetivación demostrable, en tanto que proceso material o empírico-histórico. Que nuestro autor afirme que el movimiento de la objetivación viene a ser un momento importante de la existencia humana y que, en consecuencia, toda reflexión personalista sobre el sujeto, para ser válida, debe dar cabida a la ciencia (III, 490-491), no quiere significar otra cosa, a nuestro entender, que el discurso personalista sobre el sujeto debe dar cuenta científicamente de la objetivación de la -- cualidad humana (20). Este es, creemos, un medio válido, quizás indispensable, para elucidar el acercamiento del discurso mounieriano sobre el sujeto a la que, como se ha dicho recientemente, constituye la forma correcta de entender el humanismo marxista - (21). Hay que puntualizar no obstante que para Mounier, el postulado marxiano de la objetivación de la cualidad humana viene a significar en gran medida el rechazo no sólo del materialismo metafísico del iluminismo, sino también la desautorización del - objetivismo primario, posmarxiano. Según Moix, Mounier entendía el objetivismo primario o vulgar como toda aquella antropología materialista que acababa definiendo al hombre más como objeto - sensible que como actividad sensible, poniendo con ello en la base de esta concepción la impronta del determinismo vulgar, en - gran medida posterior y desvinculado de la reflexión marxiana -- (MOIX, C., 1964, 226). En este sentido, Mounier acogió favorablemente la revisión antideterminista del marxismo de los años - --

treinta. El nuevo humanismo marxista, nacido alrededor de 1935 - describe el joven Mounier- acentúa como uno de los aspectos hasta ahora descuidados, la negación de que el materialismo de Marx se reduzca a mero fatalismo o determinismo absolutos, a una pasividad en la acción. En efecto, cuando una tesis A (por ejemplo, el capitalismo) produce una antítesis B (el proletariado) es de su interacción y no de la determinación mecánica de la segunda - por la primera, como nace la síntesis C (comunismo); y como una gran parte de irracionalidad se introduce en la formación de B y C, únicamente la experiencia histórica puede demostrarnos esta - formación y no la sola deducción abstracta (I, 587). La filosofía dialéctica -continúa Mounier-, en oposición al idealismo burgués y sobre todo en oposición al idealismo hegeliano, que hace de la realidad "una calcomanía adherida a la idealidad", es una filosofía de la acción y del hombre concreto (I, 588). Como adelantábamos antes, se puede afirmar que Mounier nunca llegó a discutir en profundidad el materialismo marxista en el plano teórico. Su preocupación se volcó sobre todo en el campo de la acción revolucionaria y es ahí donde quería nuestro autor que el diálogo con el marxismo, se hiciera posible y constructivo. Es - en este hecho y no en un desconocimiento grave de las fuentes -- marxistas, donde hay que buscar las razones de esta ausencia de profundidad (22).

El segundo Mounier subraya críticamente el carácter abstracto de la noción de materia manejada por el materialismo vulgar. En ese sentido, Mounier rechaza el materialismo de la causalidad lineal y prefiere que se hable de una causalidad dialéctica, tal

como hace el materialismo marxista (III, 217-218). Por esto se - ha podido integrar en el personalismo la conclusión de que el materialismo filosófico vulgar ha dejado de tener sentido después de la revolución científica de nuestro tiempo (CAMPANINI, G., -- 1968, 148). El acomodo al materialismo marxiano resulta una de - las aptitudes teóricas de Mounier en la medida en que el prime- ro haya superado teóricamente la reducción determinista: "Colo-- car en la naturaleza un determinismo inflexible fundamental no es sino una manera de renunciar a la tarea del hombre que es la de constituir humanamente la naturaleza. El marxismo debe darse cuenta, y así lo reconoce ya en sus actitudes prácticas, de que una filosofía de la acción no puede sin contradicción, vincularse a una visión tan eminentemente conservadora. En conclusión, - el estricto determinismo es incompatible con una concepción dia- léctica del conocimiento y de la ciencia (III, 218). Mounier condena el materialismo marxista como un vulgar determinismo, pero le insta a encontrar un punto de apoyo para su propia evolución en una interpretación adecuada de las relaciones del hombre con la naturaleza, y todo ello en base a la idea de que "la materia no puede ser realmente conocida, sino se la concibe como un ins- trumento del hombre, pues no existe un punto de vista exterior - desde el que pudiéramos concebir a ambas situadas en un aisla-- miento abstracto" (III, 218). Es con esta actitud progresista, - que Mounier adopta en su diálogo con el marxismo y que constitu- ye ya incluso un anticipo de posteriores esfuerzos críticos co- mo el que realiza Sartre en su Crítica de la Razón Dialéctica, - con la que hay que vincular la definición mounieriana del mate--



rialismo filosófico. "Ya no podemos llamar materialismo --dice -- Mounier en 1947-- a una filosofía histórica, que sostiene la primacía de las soluciones económicas y la importancia masiva de -- los factores económico-estructurales en una sociedad moderna. Designamos como materialismo a una filosofía que al tiempo que insiste, justamente, sobre un humanismo del trabajo y de la función productiva, considera como ilusorias otras dimensiones no menos esenciales del hombre, especialmente la interioridad y la transcendencia; y como semimaterialista, a una filosofía que tiende a desvalorizar las últimas en relación con las primeras" (III, -- 183-184).

El verdadero interés de Mounier respecto del materialismo reside en las relaciones hombre-naturaleza y en lo que éstas pueden presentar como problemático a la hora de elucidar una noción de persona. Su tendencia a la metafisicidad le impide a Mounier detenerse suficientemente en el examen filosófico del saber científico acerca del tema de la materia y de las relaciones de ésta con el hombre, elaborado hasta su época. En este sentido, todas las referencias de Mounier a la ambigüedad de la noción de materia constituyen en realidad referencias a la vida material del sujeto. Mounier pide al materialismo filosófico que haga un esfuerzo por reconocer "la ambivalencia de la vida material, del mismo modo que el personalismo reconoce la de la vida del espíritu, que puede ser, según la decisión del sujeto, plena presencia en el mundo o huida del mundo". De la misma forma, es preciso reconocer que "nuestra vida entre las cosas, en la fabricación, -- la manipulación y la utilización, y nuestra vida entre los hom- -

bres, en la publicidad, la organización, la conversación y la colaboración pueden ser o bien vigilancia e iniciativa o bien un engolosamiento en el confort, en la agitación sin finalidad, en el automatismo técnico, en la impersonalidad de los aparatos" -- (III, 212-213) (23).

El acercamiento de Mounier a la teorización marxista sobre la relación hombre-naturaleza se hace patente en las reflexiones acerca de la civilización técnica y el maquinismo (Cfr. III 378 y ss.). El hombre se ve llamado hoy día --escribe Mounier en 1949-- a convertirse en el demiurgo del mundo y de su propia condición. La técnica sólo rompe con la vida bajo la dirección de la cultura humana a fin de trasladar nuestra condición de inmanencia esclava en una naturaleza inhumana, cercana a la animalidad, al dominio reflexivo de una naturaleza humanizada. Comparemos este texto con otro de Marx que el propio Mounier recoge en el mismo lugar: "el marxismo trata por vez primera científicamente todos los presupuestos naturales como creación del pasado de la humanidad, los despoja de su carácter natural y los somete a la potencia de los individuos unidos" (24). Aparte de los presupuestos críticos del materialismo naturalista, detectables en -- los textos marxianos como el que aquí trae Mounier a colación, ¿no existe en Mounier como existe en Marx una tendencia a superar los reduccionismos naturalistas, intentando extraer de una -- visión compleja, omnicomprendiva de la relación entre la cultura y la naturaleza, elementos suficientes como para poder decir, parafraseando a Sartre, que si el saber contemporáneo es marxista, el lenguaje del saber, al menos en la antropología filosófica y

en la historia, puede ser muy bien personalista ?. A este respecto, podemos afirmar que Mounier, adelantándose a las más recientes interpretaciones de la filosofía de la historia y de la naturaleza de Marx, aborda por su parte el tema de la actividad exterior del sujeto en la naturaleza con una actitud claramente liberada del prejuicio mecanicista y determinista (25). Los esquemas de la filosofía de la historia de Mounier incluyen el elemento o el momento de la interacción entre lo infraestructural y lo supraestructural cuando hacen ver que la acción humana sobre la naturaleza es debida en gran parte a lo que Mounier denomina "movimiento de la aventura" o también el "impulso de la creatividad" (III, 379). Según Mounier, la era técnica, denominación que es empleada en la obra mounieriana como referencia genérica a -- una época histórica amplia, es algo así como el proceso consistente en poner la naturaleza entera en cuestión y volver a restablecerla en su estado: "la era técnica es la naturaleza totalmente comprometida por el hombre en la aventura del hombre" (III, -- 378). Con Mumford, Mounier afirma que la naturaleza exterior no tiene, a fin de cuentas, una autoridad independiente del hombre: es más bien un resultado de la experiencia colectiva del hombre y un tema apto para sus improvisaciones posteriores, por medio de las ciencias, de la técnica y de las artes (III, 379) (26). -- Cuando el individualismo decadente --escribe Mounier-- empujaba al hombre occidental hacia la utilización subjetiva, el mundo técnico vino a ofrecernos dos elementos importantes de cultura. En primer lugar contribuyó a la destrucción del individuo intimista del romanticismo "ese ser perdido en sutilidades, armado de de--

fensas, ahogado en sentimientos falsos". Pero al mismo tiempo, - el desarrollo de la técnica vino a implantar un sistema de regulación entre el deseo y la satisfacción: actuó contra el desbocamiento del deseo (III, 389-390) (27). Más allá de la apreciación de este párrafo como un análisis de una época histórica genéricamente denominada la era técnica, cabe descubrir en él una intuición más profunda. Cuando Mounier habla de la tendencia de la cultura individualista hacia la sutilización subjetiva, debe entenderse la tendencia de la cultura individualista hacia la -- conformación histórica del sujeto que el pensamiento personalista propone justamente como modelo a no seguir. Mounier aprecia - pues, de forma crítico-valorativa (en base al ideal regulativo - del sujeto personal), la cultura de la técnica como un conjunto - de mediaciones impersonales que de por sí posibilita la tenden-- cia histórico-cultural contraria. La extensión universal de la - cultura de la técnica que tiene lugar en el siglo XX permite, en tre otras cosas, la concreción histórica del hombre personal per sonalista. Hablando resumidamente, la cultura de la técnica posi bilita también la liberación histórica del sujeto. Esto significa que la progresión del desarrollo técnico aleja, independiza - al hombre de sus dependencias naturales, de la estricta vincula-- ción al medio. En este sentido, "el delirio del deseo" o el "de-- seo desbocado" al que se refiere Mounier, debe entenderse, en -- nuestra opinión, como el deseo que corresponde al nivel de las - relaciones primarias del sujeto con el medio ambiente, es decir, las relaciones inmediatas del hombre con la naturaleza, que psi-- cológicamente se manifiestan de forma continua en todas las eta-

pas de la historia. Cuando el hombre, por medio de la técnica, se independiza relativamente del medio, la técnica orienta la satisfacción del deseo, el cual pertenece a su naturaleza. Por eso, - por medio de la técnica, el hombre transforma su naturaleza. Abstractamente concebida, esa transformación significa el paso de - la animalidad a la cultura, entendida ésta última como intercambio mediatizado entre el hombre y el medio. Según este esquema, la técnica permite la toma de conciencia por el hombre de su propia naturaleza y a su vez, la transformación histórico-cultural de la misma. Si las vemos así, las apreciaciones de Mounier dejan entrever reminiscencias hegeliano-marxistas (28). No es casual la referencia inmediata de Mounier a los postulados de Marx que expresan: "la naturaleza que nace en la historia humana es la naturaleza real del hombre" (29) y "el hombre actúa frente a la materia natural como una fuerza natural. Las fuerzas de su cuerpo -- los brazos y las piernas, la cabeza y las manos- son puestas en movimiento por él a fin de asimilar, en forma utilizable para - su propia vida, la materia natural. Mediante este movimiento, actúa sobre la naturaleza exterior, la modifica y modifica al mismo tiempo su propia naturaleza" (30) (III, 379). En base a estas apreciaciones Mounier opina que una actitud puramente negativa ante el desarrollo técnico es la consecuencia de un análisis insuficiente o de una concepción idealista de "un destino que en - realidad no podemos forjar más que en unión con todas las fuerzas de la naturaleza" (III, 449).

No obstante, el proceso de la objetivación de la cualidad humana, la historicidad de la naturaleza humana que se concreta

de aquel modo comporta necesariamente el riesgo de alienación. - Un examen profundo de la función cultural de la técnica pone de relieve cómo por medio de ésta el hombre objetiva su actividad y se objetiva él mismo, del mismo modo que lo hace en el Derecho, en el Estado, en las instituciones, en el conocimiento científico o en el lenguaje. Estas mediaciones son los medios de existencia necesarios a un espíritu que vive en un mundo. Pero -puntualiza Mounier- allí donde hay mediación, la alienación acecha (III, 389). Sin embargo, en última instancia, el personalismo no puede nunca reducirse a puro antitecnicismo. El último Mounier expresa claramente que el personalismo no puede "alentar -- una repugnancia hacia los problemas objetivos, un refugio en las explicaciones psicológicas". Esta es -dice Mounier- la dura lección del marxismo y no solamente del marxismo, sino de la misma ciencia: no se puede pasar válidamente a niveles superiores de explicación sin haber agotado la exploración objetiva de los problemas. En cualquier otro proceder que no sea éste, subsistirá siempre un rasgo de magia. En el mismo contexto Mounier termina concibiendo a la persona como "actividad mediatizante, creadora y organizadora de mediaciones". Y para el último Mounier estas mediaciones, interpersonales en intención, son impersonales o semi-impersonales en estructura, puesto que las personas inmersas en un mundo que les resulta parcialmente opaco deben sellar pactos con la naturaleza de ese mundo, a fin de adaptarla a la suya propia (31).

Debemos pues preguntarnos ahora cuál sea la relación entre el reconocimiento por parte de Mounier, de la importancia del --

proceso de la objetivación, de la importancia de los problemas - objetivos, y los riesgos reales de la alienación que presenta este mismo proceso de objetivación de la naturaleza humana. Se trata de saber sobre todo cuál es el reconocimiento que en el discurso de Mounier se da a la teoría marxiana de la alienación. Para aproximarnos a la respuesta, permítasenos un excursus aclaratorio de la noción de alienación de Marx. R. Garaudy sintetizó la teoría de la alienación tal como a su entender se describe en el pensamiento marxiano (32). Según el filósofo francés, el problema de la alienación en Marx es el problema de la relación de la actividad humana con los objetos e instituciones que ella ha creado. Para corregir el error de la teoría de la alienación de Feuerbach, consistente en haber sustantivado el hecho de la - - alienación de un modo idealizante, en vez de concebirlo como el producto de una determinada y superable fase del desarrollo histórico, Marx vuelve a las ideas de Hegel sobre el hombre considerado como su propio creador, y a las ideas del devenir, de la -- historia y de la dialéctica de esa creación. Marx, al estudiar - la Fenomenología del Espíritu de Hegel, fue directamente a lo -- esencial, a la idea central de los capítulos del amo, del esclavo y de la cultura: "lo más importante de la fenomenología de Hegel y de su resultado final - la dialéctica de la negatividad, como el principio motor y engendrador- es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autogénesis del hombre como un proceso... como alienación y como superación de esta alienación; el - que capte por tanto la esencia del trabajo, y conciba al hombre... como resultado de su propio trabajo" (33).

A este respecto es notable que lo que Marx apreciaba más en Hegel, sea precisamente el elemento fichteano de su pensamiento. La historia entera es esa creación continua del hombre por el -- hombre en su desarrollo dialéctico. "Hegel había concebido la negación de la negación... como el único y verdadero acto... encontraba solamente la expresión abstracta, lógica, especulativa, del movimiento de la historia" (34). Este descubrimiento capital de Hegel no podía, sin embargo, hacer olvidar sus limitaciones. La primera limitación es que: "el único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el abstractamente intelectual" (35) y no el trabajo concreto, sensible, material, la práctica real de los hombres, -- por la cual forman y transforman la naturaleza, la sociedad y su propia existencia. La segunda limitación consiste en que "Hegel adopta el punto de vista de la economía política moderna. Concibe el trabajo como la esencia... del hombre; sólo ve el lado positivo del trabajo, pero no su lado negativo. El trabajo es el -- devenir para sí del hombre, dentro de la alienación o en cuanto hombre alienado" (36). Marx viene a afirmar que "Hegel se sitúa en el punto de vista de la economía moderna" (es decir, de la -- economía burguesa, especialmente de Adam Smith y de Ricardo). -- También nos dice (lo que equivale a la misma idea en otra forma: "el filósofo se aplica --siendo también, a su vez, una forma abstracta del hombre alienado-- como la pauta del mundo alienado" -- (37). A esto añade Marx que: "la economía política se limita a -- formular las leyes del trabajo alienado" (38).

Marx, dice Garaudy, considera paralelamente la crítica de -- la economía política inglesa y la de la filosofía clásica alema-



na, la de Hegel, que tienen como carácter común el de moverse - dentro de la alienación. Pero ese carácter común es un carácter de clase: lo propio de la sociedad burguesa es estar alienada; - el punto de vista burgués es el punto de vista de la alienación. He aquí por qué "la solución de los enigmas teóricos es tarea -- práctica" (39).

¿ Por qué -se pregunta Garaudy- el punto de vista de clase del burgués es en Marx un punto de vista necesariamente alienado ?. Marx descubrió en la economía clásica la fuente de esa - alienación. La teoría económica burguesa no es sino la expresión de las apariencias tal y como se presentan al capitalista. "Pero lo que la economía política ve es lo que se manifiesta" -- (40). "... Los mejores defensores de la economía clásica, como - necesariamente tenía que ser dentro del punto de vista burgués, siguen en mayor o menor medida, cautivos del mundo de la aparición..." (41). Pero veamos en qué consisten esas apariencias, de las que nos dice Marx: "el cerebro capitalista sólo acusa el reflejo de las condiciones de producción" (42). Marx da dos ejemplos notables: la confusión cometida por Adam Smith entre "capital constante y capital variable" y "capital fijo y capital circulante", y la de Ricardo: "Ricardo confunde valor con precio de costo" (43). La ilusión que está en el origen de este error es - característica de la ubicación del capitalista. Marx la define así: "se comprende, pues, por qué la economía política burguesa ha venido aferrándose instintivamente a la confusión de Adam - Smith entre las categorías de capital constante y variable y las de capital fijo y circulante y repitiéndola de pe a pa durante -

todo un siglo, de generación en generación, sin el menor atisbo crítico. Estos economistas ya no distinguen la parte de capital invertida en salarios de la invertida en materias primas... con ello se entierra entre escombros, de un manotazo, la base de que hay que partir para comprender el movimiento real de la producción capitalista" (44).

La ilusión sobre la que trabaja la economía política será compartida por Hegel por las mismas razones de clase, y trasladada por él al plano filosófico: Hegel considera la forma histórica que toma la alienación del trabajo en las condiciones del régimen capitalista como forma eterna y única de la objetivación del trabajo del hombre, a pesar de que esa objetivación, en -- otras condiciones sociales, puede muy bien no estar alienada. -- "La economía política arranca del hecho de la propiedad privada pero no lo explica" (45); parte así de "datos" empíricos más -- allá de los cuales se cierra el paso; ~~más allá de los cuales se cierra el paso;~~ más allá de lo que considera "hechos" y "cosas" se veda el descubrimiento de las relaciones humanas que los engendran y los expresan. La economía política burguesa se condena a sí misma al positivismo, al establecimiento de leyes definidas únicamente como relaciones constantes entre fenómenos (46). Para Garaudy la teoría marxista de la alienación no es sólo una teoría de las ilusiones, sino un método de crítica del positivismo. Gracias al punto de vista de clase que adopta y por el cual se -- sitúa fuera del sistema capitalista, Marx --escribe Garaudy-- escapa a las ilusiones de la alienación. Su método consiste en buscar más allá de los supuestos "datos" de la experiencia, las re-

laciones humanas escondidas detrás de la apariencia de las cosas. Aplica el mismo método a la crítica del idealismo hegeliano. La alienación del filósofo tiene las mismas raíces de clase que la alienación del economista. La división del trabajo, el dominio y la explotación de clase, juegan un papel determinante en la génesis de la mistificación idealista. A partir del momento en que se establece la división entre trabajo manual y trabajo intelectual, "puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente; que representa realmente algo, sin representar algo real" (47). Esta es para Marx, precisamente, la raíz social del idealismo.

Geraudy aisla, como punto primordial de referencia de la teoría marxiana de la alienación, lo que sobre ella escribe Marx en los Manuscritos de 1844. En esta obra Marx había distinguido tres momentos esenciales de la enajenación del trabajo.

1.- La alienación del producto del trabajo por la división del trabajo. Cuando un producto entra en la órbita de los cambios mediante la venta escapa a su propio productor y se convierte en mercancía, es decir, cae bajo las leyes ajenas a las de su propia creación, las leyes impersonales del mercado. La alienación del trabajo es un caso particular de esta alienación general de la venta. Es la venta de la fuerza del trabajo convertida en mercancía, y como ésta, impersonal y anónima.

2.- La alienación del acto de trabajo. En todo régimen de propiedad privada de los medios de producción, el trabajador no sólo está separado del producto de su trabajo, sino del acto mis

mo de su trabajo. El amo no sólo le impone los fines sino los me  
dios, los métodos de su trabajo. Los gestos y los ritmos son re-  
gidos desde fuera, por el puesto que se le asigna al trabajador  
en el engranaje de la producción. Son bosquejados, dibujados en  
el vacío en forma enteramente deshumanizada y, a veces, con los  
ritmos alucinantes de la herramienta o la máquina, hasta hacer -  
del obrero, según la expresión de Marx, un "apéndice de carne en  
una maquinaria de acero". La alienación es aquí despersonaliza-  
ción.

3.- La alienación de la vida genérica. El conjunto de los -  
medios de producción que existen en una época histórica dada, el  
conjunto de los medios científicos y técnicos de la cultura y --  
del poder que representan son el fruto del trabajo y del pensa-  
miento de todas las generaciones anteriores. Cuando un hombre --  
trabaja, su actividad es asistida por toda la humanidad ante- -  
rior; su trabajo es la expresión de la "vida genérica" del hom--  
bre, de todas las creaciones acumuladas del género humano. Pero  
cuando los medios de producción son propiedad privada, todo ese  
patrimonio en el que está presente toda la obra creadora de la -  
humanidad pasada, de la humanidad como "ser genérico" según dice  
Marx, se halla en manos de algunos individuos que disponen así -  
de todos los inventos acumulados por milenios de trabajo y genio  
humanos. La propiedad privada es pues, la forma más suprema de -  
la alienación. En la interpretación de Garaudy, la teoría marxia  
na de la alienación tiene una continuidad entre la reflexión de  
los Manuscritos y la sistemática crítica que Marx realiza poste-  
riormente en El Capital. De la teoría marxiana de la alienación,

tal como se desarrolla en El Capital, Garaudy aisla algunos momentos, como los relativos a la expresión de Marx de que "el poder social se ha convertido en poder privado de unos cuantos"; a la ley general de la acumulación capitalista o a la teorización acerca del fetichismo de la mercancía.

Esta es una interpretación de la reflexión marxiana acerca de la alienación que creemos, sobre todo en algunos puntos determinados, totalmente integrable en el discurso mounieriano sobre la subjetualidad material. Aparte de las reflexiones que, dispersamente, Mounier realiza en su obra, más específicamente referidas al trabajo o a las relaciones de producción en la economía capitalista (como son las que desarrolla en algunos de los artículos de su primera época, integrados en Revolución Personalista y Comunitaria y el Manifiesto al servicio del Personalismo), nos interesa ahora descubrir elementos o momentos del discurso mounieriano sobre la subjetualidad material que genéricamente puedan ser integrados o equiparados sobre todo a la teorización marxiana sobre la alienación, tal como se contempla en la síntesis de Garaudy acerca de la teoría marxiana de la alienación contenida en los Manuscritos de 1844.

En primer lugar podemos decir que la teoría marxiana de la alienación es considerada por Mounier una de las primeras formas de la crítica contemporánea del objetivismo, en el sentido en -- que, a este respecto, lo entiende Mounier: como transformación -- del hombre en puro factor externo del proceso productivo y no como sujeto que se hace a sí mismo en el proceso. El materialismo contemporáneo es valorado positivamente por Mounier en la medi-

da en que supone una componente de un vasto movimiento de retorno a un genuino realismo superador del academicismo idealista. - Trastocar el primado de la conciencia sobre el ser en el primado del ser sobre la conciencia; de la naturaleza sobre el espíritu; de la vida social sobre el sujeto individual; de la producción sobre la contemplación, supone al menos -escribe Mounier-, una sana reacción contra todo subjetivismo. En esta reacción anti-idealista, el marxismo, a juicio de Mounier, proporciona válidamente al personalismo "un análisis profundo del homo faber" (CAM PANINI, G., 1968, 144) (48). Según Mounier, la crítica marxista de la alienación está "impregnada de personalismo" y precisamente es esta innata vocación personalista la que le induce a denunciar aquella especie de "primado decadente de la idea desencarnada sobre el pensamiento comprometido y sobre la experiencia decisiva que se manifiesta con el desarrollo canceroso de la rumiación dialéctica sin apoyos, de los pensamientos gratuitos y de las ideas ineficaces" (49). Por ello Mounier se ve obligado a reconocer que corresponde al marxismo el mérito de haber descubierto la imposibilidad de creación sin producción, en el sentido de que todo problema de destino comienza por un problema de condicionamiento; y desde este punto de vista, en efecto, es preciso desespiritualizar, desmoralizar, desabstractar los problemas - planteados por aquéllos que han recibido una formación espiritualista, y no "elevar" las cuestiones sino en primer término "envilecerlas" (III, 217).

En Mounier cabe sintetizar en dos niveles la alienación en la que el hombre puede perderse:

1ª.- A nivel de la práctica histórica: el siglo XIX nos -- muestra -afirma Mounier- una disociación acentuada progresivamente entre el desarrollo de las grandes técnicas de expansión, dependencia del sujeto-individuo de la sociedad liberal, que da como un consentimiento a la marcha histórico-cultural de la época, y una especie de sutilización de la vida subjetiva, aparentemente oculta en la espiritualidad. Se trata aquí de la alienación - idealista.

2ª.- A nivel de la teoría filosófica: la crítica materialista al individualismo -de la que hay que salvar la globalidad de la crítica antipositivista de Marx según quedaba puntualizado antes-, presente las limitaciones características de su etapa de -convivencia con el positivismo ya superado -según Mounier- por -la ciencia y la crítica (III, 211-212). De manera que, según acabamos de ver, Mounier discierne un primer nivel de alienación -- que resulta ya específicamente analizado por Marx y otro nivel -- que entiende superable sólo mediante una profundización de la -- crítica del positivismo y su ampliación a la filosofía de este título, tal como se extiende y desarrolla posteriormente a Marx. Sobre el positivismo había planteado ya Mounier una serie de juicios críticos a partir de su primera época. En el Manifiesto al servicio del Personalismo, Mounier identifica el trasfondo filosófico del positivismo con el determinismo -- que se cree legitimado por haber participado en la crítica del -- idealismo doctrinario o moralizante. Dicho trasfondo filosófico, puede ser caracterizado por las siguientes notas:

1.- Extender indebidamente a la materia social las leyes -

de la moral individual. De ello, dice Mounier, como en toda usurpación de competencia, no resulta más que la anarquía.

2.- Aplicar a realidades naturales que evolucionan según -- unas necesidades y unas leyes propias, consideraciones ideales -- sin ninguna fuerza, ya que proceden, bien de una fraseología sentimental vacía, bien de un universo sobrenatural que no se mez--cla en absoluto con las bajas realizaciones de la historia.

3.- Ideologizar el poder de la ciudad hasta convertirlo en una especie de teocracia o de clericalismo espiritual, traduc--ción en las instituciones de lo espiritual que gobierna en las --doctrinas de los ideólogos (I, 628-629).

No es que Mounier por su parte opine, cosa que no llega a -- hacer nunca explícitamente, que estos apuntes de análisis críti--cos acerca del positivismo no estén presentes de algún modo en -- la teoría marxista. Más bien se puede descubrir en él la tenden--cia a la profundización de la crítica referente a aspectos que -- el marxismo, al permanecer en un plano más bien científicista, -- acaba desconociendo, con lo cual la crítica marxiana de la alie--nación, en su intento de superar el positivismo, lo volvería a -- reconocer ya en el plano de las realizaciones prácticas. En este sentido, a lo largo de todo su diálogo con los partidos comunis--tas y sus análisis de los acontecimientos históricos que iban te--niendo lugar en los países del socialismo real, Mounier intenta--rá establecer el grado de responsabilidad que corresponde a la -- teoría marxiana respecto de sus supuestas consecuencias históri--cas. Constituye un leit motif del pensamiento de Mounier la idea de que la revolución material, la pura transformación de las es--



estructuras socio-económicas, supone una visión reducida del verdadero sentido de la revolución que según el personalismo necesita la civilización del siglo XX. En ese contexto, según Mounier, el personalismo puede aportar una instancia suplementaria, porque actuando con plena consciencia de las complejas dimensiones de la crisis de civilización, propone incluso enraizar las investigaciones técnicas en la primacía de la persona (I, 629). En consecuencia, en el análisis de la era de la técnica que de sarrolla en La Petite Peurdu XXème siècle, Mounier observa un -- riesgo objetivo de alienación en el tecnicismo de su época que -- es incluso superior al de la época con la que la teoría marxista de la alienación se tuvo que enfrentar. La mecánica --dice Mou-- nier-- comienza por una abstracción: ignorar lo que no puede ser medido; igual ocurre con la industria: ignora lo que no puede -- ser utilizado. Asimismo, el intercambio de productos comienza -- por una abstracción: ignora lo que no puede ser evaluado. A fuer za de ignorar, se olvida y a fuerza de olvidar, se niega. El téc nico tiende a ser un hombre para el que no existen más que rela ciones medibles, utilidades, evaluaciones mercantiles. Según Mou nier, para Marx esta alienación aparece vinculada al régimen ca pitalista y es al socialismo al que corresponde introducir en el mundo tecnificado una finalidad humana que pueda neutralizar sus potencias de alienación. Pero Marx, continúa Mounier, no conocía sino los inicios, aún moderados, del furor técnico. No pudo me-- dir lo que después nosotros hemos podido constatar como una espe cie de aceleración propia de la organización técnica, del deli-- rio mecánico que en su desarrollo anula, por el mismo desborda--

miento de su propia actividad, las necesidades que lo justificaron y los fines para los cuales dicha organización se puso en -- marcha (III, 385). La ubicación exclusiva y excluyente de este -- principio de alienación en el sistema de producción capitalista, en la medida en que esta proposición pueda considerarse como de extracción marxiana es una limitación, según Mounier, de la posi-- ción crítica que desarrolla el pensamiento de Marx. El principio de alienación reside quizá desde una consideración más amplia, -- en el universo técnico en su generalidad histórica. Respecto de la alienación, la técnica presenta una naturaleza híbrida inde-- pendiente del régimen que utiliza en su instrumentación históri-- ca. La potencia alienante de la técnica reside, en base al análi-- sis de Mounier, en su poder de impersonalización, en tanto que -- poder de abstracción (50). Sin embargo, este poder presenta gra-- dos. No se trata de una abstracción pura, pues ésta excluye la -- escala, la forma, la organicidad. Las máquinas evolucionan según el esquema: imitación de la naturaleza, abstracción, vuelta a la naturaleza (51). En ese sentido, como en el caso del pensamiento, "la máquina no se desvincul\_a totalmente de la vida; cuando tien-- de al automatismo no se orienta exclusivamente en el sentido de la despersonalización". Mounier hace estas últimas valoraciones positivas de la era técnica en contra de lo que él llama el espí-- ritu de apocalipsis (el pequeño miedo del siglo XX) que sobre to-- do, impregna en la posguerra ciertos ambientes y manifestaciones del pensamiento y de la vida cultural europea en general. Con -- ello, Mounier, junto al señalamiento de la necesidad de superar los posibles reduccionismos de la reflexión marxiana, no hace --

sino ampliar la teorización personalista hasta un espacio en el que la idea y la práctica del progreso tecnológico ponen al de cubierto dimensiones válidas para el desarrollo del sujeto perso nal, en la medida, claro está, en que la noción mounieriana de - persona pueda ser asimilada a dichas valoraciones positivas de - la civilización técnica e industrial que no quedan suficientemen te explicitadas en la teorización que Marx hace del sistema capi ta lista. Por esta razón puede repetir Mounier en diferentes oca sio nes que el marxismo pone de manifiesto una filosofía del op ti mismo de la historia y de las estructuras que en el fondo ocul ta una filosofía del pesimismo respecto del hombre concreto.

Hasta aquí una serie de aproximaciones a lo que puede verse como el acercamiento de Mounier a la reflexión marxiana sobre la alienación y el señalamiento de algunas líneas argumentales de - su teorización personalista. Queda por ver lo que pueda presen ta rse como síntesis de la noción de subjetualidad material en el pensamiento de Mounier. Del esquema complejo del universo de lo real, que se puede sintetizar como esquema omnicomprensivo de lo real-objetivo en Mounier, tal como se ha hecho recientemente - - (52), se pueden retener como planos o niveles de lo real en el su jeto material los siguientes:

1. El nivel de la materialidad-determinismo (localizable en Mounier, en III, 443, 447).
2. El nivel de la materialidad-causalidad débil (localiza ble en Mounier, en III, 443, 498).
3. El nivel de la vegetatividad (localizable en Mounier, en III, 431, 444).

4. El nivel del impulso vital-animidad (localizable en -- Mounier, en III, 444).

5. El nivel del impulso vital-espontaneidad (localizable en Mounier, en III, 478, 488) (53).

Aparte de las conexiones de esta reducción del discurso mounieriano sobre la materialidad del sujeto con instancias bergsonianas o teilhardianas (Limone, 1980, 446), es clara su proximidad con la antropología de Max Scheler (54). En el esquema scheleriano, los niveles 1 y 2 del esquema Mounier-Limone, se reconocen como "los centros y campos de fuerza que están en la base de las imágenes transconscientes, llamadas cuerpos inorgánicos" - - (55).

A partir del nivel 3 (vegetatividad) el esquema Limone-Mounier entra en el momento scheleriano del "impulso afectivo" (56). Por ello, desde el punto de vista de la antropología filosófica de Scheler, el nivel 3 está incorrectamente enunciado si no se le incluye en el ámbito del impulso vital, pues éste (en Scheler el impulso afectivo), que es el primer grado de la evolución psíquica, debe y puede adjudicarse ya a la vegetatividad. Y además, nada parece impedir en Mounier extender el ámbito del impulso vital a la vida vegetativa, sobre todo si compensamos la referencia a la "inmovilidad vegetal" de III, 431 con la idea genérica de que el movimiento ascendente de personalización "se prepara a través de toda la historia del universo" (III, 444), o la de que "la materia no es sólo pasiva sino también rebelde e impulsiva" (III, 450). Los niveles 4 y 5 corresponden a lo que en Scheler - representa la segunda forma psíquica esencial, que sigue en el orden gradual y objetivo de la vida: el instinto (Max Scheler, - 1938, 34).

El examen comparativo que hemos realizado con sus correspondientes correcciones, puede, pues, expresarse como sigue (57):

<u>Esquema Limone-Mounier</u>		<u>Esquema Scheler</u>	
1. Materialidad	{ Determinismo Causalidad débil	1. Cuerpo inorgánico	{ Cen-- tros y cam pos - de -- fuer- za
2. Impulso vital	{ Vegetatividad Animidad Espontaneidad	2. Impulso afectivo	
		3. Instinto (58)	

## I.2.- EL MOMENTO DE LA SUBJETUALIDAD CONSCIENCIAL-FORMAL.

"La persona es por la voluntad creadora de Dios, un absoluto, en cuanto que, por su modelo y por la perfección ontológica que ella está llamada a realizar plenamente más allá del tiempo, es lo más perfecto que hay en la naturaleza, perfección que la vida de la gracia sobreleva aún al infinito. Es tal, que no sólo nada en la naturaleza puede prevalecer contra ella, sino -- que el mismo Dios, habiéndola superacabado y hecho en potencia -- como connatural a El, se vincula por su creación, por su Redención, y no puede ni destruirla ni tratarla de otra forma que como persona.

Pero ella no es un absoluto en el sentido de que esta eminencia estuviese libre de todas las condiciones de servidumbre, de tiempo y de lugar, y llamada a realizar, al instante y sin -- condiciones, todas sus virtualidades. La persona del hombre está colocada, ontológica e históricamente, en una cierta situación, que forma parte de su misma definición, igual que de sus virtualidades últimas. Unas costumbres, una política y, de ahí, una antropología personalista, no son determinables más que en función de esta situación, fuera de la cual abandonamos lo real y, con -- él, la eficacia.

De esta forma, la existencia concreta de la persona está -- particularizada en un doble registro: su estatuto ontológico y -- su estatuto histórico" (I, 884).

Al aportar aquí esta larga cita de Mounier, queremos hacer ver en qué medida se producen en el pensamiento de nuestro au- -

tor, conflictos entre instancias intelectivas diferentes, que -- pueden solamente ser resueltos si intentamos la elucidación de -- una separación sistemática del discurso mouneriano sobre el sujeto, aún a costa de la propia intención del autor. En este sentido es como vemos desde un comienzo la necesidad de separar -- un segundo momento en el discurso de Mounier que hable acerca de la subjetualidad formal, como momento ya distinto del discurso -- acerca de la subjetualidad material, pero que se diferencia al -- mismo tiempo de un estadio posterior del discurso mouneriano, -- puramente metafísico, que alude a dimensiones estrictamente trascendentes del sujeto.

Hemos visto anteriormente cómo en Mounier ya la toma de -- conciencia del propio cuerpo actúa de mediación racional introductoria del proceso de objetivación de la cualidad humana. Ahora podemos añadir que la auto-objetivación del sujeto implica ya en Mounier la utilización de la razón como actividad. Esto es, -- como fuerza subjetual que, inscribiendo al sujeto en el movimiento universal de personalización, orienta la subjetualidad material hacia el espacio de la libertad histórica primero, y hacia el "espacio" de la trascendencia metahistórica después (III, 444).

El momento de la subjetualidad formal empieza con la toma de conciencia por parte del sujeto, de su individualidad, esto -- es, con la toma de conciencia de la subjetualidad supramaterial aún no expresada (plano superior al de la vida puramente vegetativa o instintiva; plano de la vida aún no formalmente libre) (III, 448).

Cuando la subjetualidad material se sitúa en la historia, -- se hace necesario hablar de la subjetualidad formal, porque es --

en la historia o en la existencia, donde comienza a tener sentido el desarrollo de la consciencia. Mounier destaca en repetidas ocasiones, el aspecto existencial del *cógito* cartesiano, viéndolo como la "afirmación de un ser que detiene el curso interminable de la idea y se afirma como autoridad en la existencia" -- (III, 435) (59).

Por otra parte, ya quedó expresado claramente por Kant que la consciencia comienza a actuar ordenando el material de la experiencia (60). En ese sentido, la subjetualidad material, al -- ser atravesada por la consciencia, se convierte en lo material--histórico - orientado del sujeto; en la subjetualidad formal, que no es sino la subjetualidad material (en tanto lo material-natural - no - necesariamente-histórico del sujeto) orientada hacia un fin, para cuya realización debe transformar la naturaleza exterior al sujeto, la suya propia y la de los demás sujetos. La -- orientación histórica primero y metahistórica después de la subjetualidad material, es lo que llamamos la subjetualidad formal. Como principio de la subjetualidad formal, la orientación histórico-existencial, presenta un carácter dinámico. Creemos que Mounier habla en este sentido cuando se refiere al equilibrio en -- movimiento de la vida humana. En la crítica de la filosofía mounieriana se ha hecho lugar común de citas al respecto, la siguiente metáfora de nuestro autor: "así como la bicicleta o el -- avión sólo mantienen su equilibrio en movimiento y por encima de una cierta fuerza viva, el hombre requiere para mantenerse de -- pie, un mínimo de fuerza ascensional" (III, 487). La dinámica -- del equilibrio. no es un proceso lineal, sino un continuo ir y --

venir de un momento de expresividad a bajo nivel hasta las más -  
altas expresiones de la subjetualidad formal en la historia - -  
(III, 468-469).

La subjetualidad formal la entendemos aquí como el espa--  
cio de expresividad de lo consciencial/racional del sujeto. Es -  
el espacio donde se dan las condiciones para la dinámica ascen--  
sional de la orientación histórica de la subjetualidad material  
y que implica su transformación. La subjetualidad material se --  
transforma no sólo en el espacio de lo material y natural-no-ne-  
cesariamente-histórico, sino también en el espacio de lo mate- -  
rial ya histórico, en el espacio de lo formal: si hablamos el --  
lenguaje de la historia, el sujeto material en la historia se --  
transforma necesariamente en sujeto formal. El sujeto material -  
se transforma cuando puede expresar su nivel supra-material, su  
naturaleza consciencial. No es por casualidad que Mounier inclu-  
ye el lenguaje entre las mediaciones racionales (III, 389). La -  
naturaleza consciencial (o si se quiere, la subjetualidad for- -  
mal) del hombre es aceptada por Mounier como racionalidad. Su --  
primer contacto tiene lugar con lo que inmediatamente le prece-  
de, con la materialidad, y en ese sentido es identificada como la  
razón objetiva: "un pensamiento no existe y no se irradia más --  
que si está entrañado en un sujeto. Sin embargo, si el pensamien  
(no se hace comunicable, y por lo tanto en cierto aspecto inconsciente, no es pensamiento  
to) sino delirio. La ciencia y la razón objetiva, son soportes in-  
dispensables de la intersubjetividad" (III, 459). El momento de  
la subjetualidad formal comienza pues con la toma de conscien-  
cia racional-objetiva de la orientabilidad histórica (objetivi--  
dad intersubjetiva) de la subjetualidad material, en tanto que -



subjetualidad existencial. En Mounier la subjetualidad formal -- puede reducirse así a la consciencia que se afirma existencialmente. La afirmación -escribió Mounier- es el acto central del pensamiento y no la suspensión, como pretenden los críticos de la inteligencia. La afirmación une el pensamiento con lo real, en la medida en que ella es siempre una respuesta al ambiente, la componente como una parte en la situación que le es asignada (II, <sup>III, 477</sup> 673). Todo acto de conciencia, en suma, encuentra su validez en la medida en que se reconoce originariamente situado (II, 274 y ss.).

Pero la comprensión del discurso mounieriano sobre la subjetualidad formal no es concebible sin la crítica del reduccionismo objetivista. Cuando se intenta explicar totalmente la cualidad humana como proceso de objetivación excluyente de otros momentos de la subjetualidad, tenidos por no reales, la filosofía, desde el punto de vista de Mounier, ya no es realista. En repetidas ocasiones nuestro autor defiende un realismo integral para la explicación de la subjetualidad (I, 193 y ss., 594, 629; III, 220, 232 y ss.). Y es sobre todo frente a una expresión reducida del objetivismo marxiano contra quien se dirige la crítica de Mounier (I, 586). Nuestro autor saluda ya en su primera época -- lo que llama el neorealismo marxista de los años 30 que buscaba según él, la rehabilitación del racionalismo, en la medida en -- que éste fue un esfuerzo hacia la totalidad y la universalidad -- (I, 588). Más allá de la provisionalidad de la dictadura del -- proletariado, "el marxismo -escribe Mounier- ha puesto siempre, como fin último de la revolución, la liberación del individuo, --

el reinado de la libertad y la desaparición del Estado. Ahora -- bien, éstas fórmulas no dejan de ser muy vagas en el mismo Marx y en todos sus discípulos. Ninguna sólida antropología las sostiene y, durante mucho tiempo, incluso han prescindido de esta antropología con toda tranquilidad de espíritu" (I, 590). Frente al reduccionismo objetivista del materialismo vulgar y de ciertas interpretaciones posmarxianas, Mounier opone como punto de partida de la subjetualidad formal, la idea de que "la vocación central del hombre no es la dominación de las fuerzas de la naturaleza; si se prefiere una fórmula más amplia: la dominación de las fuerzas de la naturaleza no es ni el medio infalible ni el medio principal para el hombre de realizar, ni aún de describir, su vocación" (I, 594). En la terminología mounieriana, la vocación significa la orientación histórica (objetividad intersubjetiva) de la subjetualidad material, que si, como decíamos antes, es racionalmente detectada por el sujeto, permite hablar de la subjetualidad formal. La toma de conciencia racional de esa vocación del hombre implica la superación de la racionalidad técnica degenerada en vulgarización mística materialista: "Ninguna de nuestras críticas se dirigirá contra las necesidades técnicas -- exigidas por esta lucha radical contra la miseria y la proletarianización, sino exclusivamente contra una mística sistemática del trabajo, de la razón científica y de la industrialización. No -- nos atrevemos a juzgar a los hombres a los que el sufrimiento -- desconcierta, a los que exaspera la humillación, nosotros, los que gozamos del privilegio de no estar aplastados por la búsqueda de los medios elementales de existencia. Pero no vemos qué co

sa mejor podríamos hacer en su favor, que mantener y madurar con ellos, gracias a nuestro privilegio de libertad, esta visión del mundo mediante la cual, solamente superada su miseria, se convertirán en hombres. Tampoco sentimos ningún gusto por ciertos desprecios aristocráticos (de raíz idealista) por el trabajo obrero ni por la mística de la inviolabilidad de la naturaleza, cuyo -- origen es preciso buscar en el primitivismo fáctico de las eda-- des decadentes... La actividad científica e industrial del hom-- bre, no es, pues, inútil ni siquiera para lo espiritual. No está contaminada por no sabemos qué tara originaria. Pero que acapare su vida y su metafísica, esto es lo que no podemos admitir" (I, 594-595).

La orientabilidad de la subjetualidad material hacia su su peración, realizable en el plano de la subjetualidad formal (los valores históricos de la acción libre y responsable), quedan expresados en el primer Mounier como conclusiva crítica al revolucionario marxista: "el trabajo revolucionariamente profundo no - es, por tanto, despertar en el hombre oprimido únicamente la conciencia de su opresión, volviendo así al odio y a la reivindicación exclusivas y, como consecuencia de ello, a una nueva evasión de sí mismo; es el mostrarle, ante todo, como fin último de esta revuelta, la aceptación de una responsabilidad y la voluntad de una superación, sin lo cual los mejores mecanismo no serán más que buenas herramientas en manos de malos obreros; y educarle desde ahora para una acción responsable y libre en lugar - de disolver su energía humana en una buena conciencia colectiva, y en espera, incluso exteriormente activa, del milagro de las --

condiciones materiales. Junto a las oposiciones doctrinales, este desde ahora es la principal divergencia táctica que nos separa del mejor de los marxistas" (I, 596-597).

En base a estos análisis críticos, el aislamiento de una -- instancia auténtica de la subjetualidad formal en el primer Mounier consiste en el reconocimiento de un espacio histórico-empírico para la realidad personal. Entiéndase bien, el sujeto personal en el discurso sobre el sujeto reducido a sistema no puede concebirse sino por medio de una intelección metafísica de la -- subjetualidad: la persona no aparece definitivamente aislada en el orden del discurso sino como sujeto que ha trascendido la empirie histórica, pero la subjetualidad formal, mientras que repite y amplía el espacio de la subjetualidad material, anuncia ya el sujeto personal. Por ello, el primer Mounier habla, ya en sede personalista, de un espacio empírico de lo personal en el -- que el elemento de la libertad juega un papel protagonista. Pero ese espacio empírico no es reducible todavía a una demostración material, no es un espacio dado, es un espacio real-posible, un espacio a construir históricamente, una propuesta: "la persona, siendo la presencia misma del hombre, su última característica, no es susceptible de definición rigurosa. No es objeto tampoco -- de una experiencia espiritual pura, separada de todo trabajo de la razón y de todo dato sensible" (61). Ella se revela, sin embargo, mediante una experiencia decisiva, propuesta a la libertad de cada uno; no la experiencia inmediata de una substancia, sino la experiencia progresiva de una vida, la vida personal" -- (I, 603-604). El que Mounier hable de experiencia (dinámica) de

la subjetualidad personal, nos permite, forzando su discurso mediante su sometimiento a las escisiones y los aislamientos que exige el sistema, hablar de una subjetualidad formal basada en la posibilidad de la realización histórico-material del universo moral de la libertad y que no hay que confundir con la subjetualidad metahistórica del ser personal. La subjetualidad formal presenta pues en cierta medida en Mounier un carácter hipotético. Desde este punto de vista, el sujeto que realiza históricamente la libertad universal no es empíricamente, históricamente concebible, sino sólo como forma. El momento formal de la subjetualidad, como momento posterior a la materialidad en la dinámica constitutiva del sujeto, es identificable con lo inteligible, con lo consciencial. Por ello dice Mounier que "mi persona no es la conciencia que yo tengo de ella" (I, 609). Es decir, la subjetualidad personal, no se reduce a la conciencia de la individualidad (Mounier habla indistintamente de individualidad o de personalidad, I, 609; 615). Por ello dice también Mounier que la persona es lo que está más allá de su objetivación actual y su momento es supraconsciente y supratemporal (I, 609) y además, el sujeto en tanto determinación (en nuestro esquema, la subjetualidad formal histórica), se desarrolla en un espacio histórico (I, 610) que es la vida. La vida del sujeto histórico tiene pues, dos formas de intelección en Mounier: la vida del sujeto material y la vida de las formas. Esta última es el espacio que Mounier concede a la posibilidad de realización de la libertad y es un espacio real dentro del universo objetivo del ser real. La subjetualidad formal no es sinónimo de irrealidad (62).

En la etapa filosófica de su pensamiento, Mounier aporta un esclarecimiento de la cuestión que nos ocupa actualmente. La - - consciencia, tal como se entiende «Qu'est-ce que le personnalisme, es siempre "consciencia de un afuera; siempre una superación del repliegue egocéntrico (III, 209). Ello significa, en relación con nuestro esquema, que la subjetualidad formal que pone - de manifiesto la naturaleza consciencial del sujeto se descubre también en la exterioridad, en el ámbito de lo social (no egocéntrico). De este modo, la subjetualidad formal, aparte de reforzar su dimensión real mediante la ubicación exterior, objetiva, de su identificación, desarrolla su momento consciencial en la - relación, en la comunicación: no es casualidad que Mounier recibiera en su discurso la tesis de M. Nédoncelle acerca de la reciprocidad de las consciencias (III, 208, 453). La reciprocidad de las consciencias, promueve el espacio de la libertad histórica. Este ha de identificarse con la libertad deseada por el pensamiento liberal, que también históricamente, en el lenguaje personalista, que es el que utilizaría el sujeto personal, es una libertad aún no realizada en la historia, una libertad deseada, en tanto que realización histórica de las formas del sujeto. Esta - libertad ha sido entendida por la crítica personalista como intencionalidad ética y desde el punto de vista de la subjetualidad formal es la moral de las intenciones, la realización histórica de la libertad sin resultados. Desde un punto de vista crítico, Mounier equipara la máxima expresión de esta libertad, con la representación que cierto pensamiento idealista-liberal, acaba haciéndose de la libertad de pensamiento o de acción, en tan-

to que libertad de no hacer nada: "no sólo indeterminismo, sino indeterminación total" (III, 477).

En el esfuerzo del último Mounier por delimitar una ética personalista, se rechazará como impersonal la ética apriorística de los valores absolutos de Scheler y de Hartmann (cfr., III, -- 487). Pero hay que decir que el lenguaje del sujeto formal mounieriano reconoce la libertad como vivencia intencional, la -- cual (como sabemos por su constructor, Husserl, el maestro de -- Scheler), no se refiere a la libertad actuada, sino que es más -- bien una idea de libertad desvinculada de la idea de actividad. La vivencia intencional de la libertad sería pues, un esperar--no-activo, meramente consciencial; una libertad no comprometida, desvinculada de todo "engagement". Cuando el discurso sobre la -- subjetualidad formal se hace crítico, Mounier reconoce al sujeto formal del liberalismo como una suspensión de la materializa--ción histórica, real o social de la libertad activa. Se puede de--cir por ello que el discurso sobre la subjetualidad formal es en gran medida el discurso crítico sobre la libertad liberal, -- considerada ésta como la naturaleza consciencial del individuo -- condicionado por el modo histórico de ser de la civilización liberal-burguesa e individualista, el cual nos refiere una dinámica existencial alienante, meramente especulativa (como en el caso de la fenomenología<sup>de</sup> Husserl y sus derivaciones éticas).

El sujeto formal mounieriano es por tanto, sólo de pasada; sólo como momento a superar en el proceso histórico del progreso, el individuo meramente libre del liberalismo. Pero es además, como momento a conservar o integrar en el proceso de cons--

trucción progresiva de la ciudad personalista, el sujeto moral, ya histórico, aunque aún no íntegramente personal; es el sujeto-no-todavía-persona, pero que se muestra ya, en alguna medida, como sujeto histórico-trascendental, mediante cuya actividad racional se evidencia la posibilidad de materializar, es decir, de -historificar la libertad en forma de valores no absolutos. La integridad del sujeto moral kantiano sería en Mounier la heroicidad del individuo comprometido (cfr., por ejemplo, I, 610 y ss.) (63).

En relación con la crítica y el esfuerzo superador de la -- instancia liberal, el personalismo se viene manteniendo en una - difícil dinámica reflexiva, que en sus más profundas expresiones se debate entre la, en muchos aspectos, insalvable instancia de la libertad formal kantiana, las exigencias de la ética material de algunos existencialismos y los impulsos activistas que se reciben provocadoramente de la nueva moral histórica marxista. - - Ejemplo de ello, el ensayo personalista de Armando Rigobello, recientemente publicado bajo el título de Il futuro della libertà (RIGOBELLO, A., 1978), nos aporta algunas posibilidades de esclarecimiento respecto de la noción de libertad que integra la de - subjetualidad formal, en tanto subjetualidad consciencial, en el discurso de Mounier sobre el sujeto. La libertad y el conocimiento -escribe Rigobello-, aparecen estrechamente ligados: para ser libres es preciso conocer lo que somos. El ejercicio crítico, o sea, el conocimiento mediante el compromiso racional, es el presupuesto para el ejercicio pleno de la libertad. Esta es la relación que formalmente se instituye entre libertad y conocimien-



to. Que después se pueda alcanzar la consciencia plena y por -- tanto, la plena libertad, es una cuestión distinta, al igual que es distinta la cuestión de si el conocimiento es solamente aquello que se alcanza mediante el ejercicio crítico de la racionalidad, o bien existen otras fuentes para alcanzar la verdad acerca de nosotros y acerca del mundo (RIGOBELLO, A., 1978, 12-13). Por lo tanto, la libertad correspondiente a la subjetualidad formal, la que define las posibilidades de una orientación libre de la actividad humana en la historia, es la subjetualidad que conoce, la subjetualidad consciencial. Ahora bien, esa consciencia en la historia es limitada, está reducida por unas condiciones. Por -- ello hay que acudir inmediatamente a una formulación restrictiva de la subjetualidad consciencial en cuanto libertad. Aquí entra en juego la noción mounieriana de la libertad bajo condiciones (III, 477 y ss.). La libertad mounieriana, en efecto, en su última explicación, tiene una realidad metafísica. Rigobello recoge en el citado ensayo el discurso de Mounier sobre la subjetualidad personal: "Dicha libertad reside más allá de las experimentaciones inmediatas, aún siendo el principio que en la actividad humana funda y justifica el valor ideal que lo cualifica. Es el principio que explica y justifica y que sin embargo, no lo encontramos todavía en estado puro. La libertad que experimentamos es siempre una libertad condicionada, una libertad, precisamente 'sous conditions'. Las condiciones son las de la finitud del hombre, del ambiente en el que operamos, comenzando por nuestra corporeidad y por la cultura a la que pertenecemos" (RIGOBELLO, A., 1978, 19-20).

La forma de completar el discurso sobre la subjetualidad -- formal es referir lo que ya hemos pensado a la historia. La pregunta aquí es: ¿Cuál es la vinculación que el sujeto formal -- constituye entre la libertad condicionada y la historia ?. Responder a esta cuestión supone establecer las condiciones históricas de la libertad del sujeto. Si concebimos la historia como un proceso unitario de liberación --viene a decir Rigobello--, veremos todo acontecimiento histórico, converger y explicitar el -- propio significado liberal, tanto si nos vemos directamente llamados a realizar el ideal de la libertad, como si, dialécticamente, observamos que se obstaculiza de hecho la posibilidad de realización de ese ideal. La libertad nace y madura en el conflicto; se nos educa en libertad, en la lucha por conseguirla; en el largo aprendizaje de la oposición (Ibíd., 23). Así pues, la libertad metaliberal ha de concebirse correlativamente al conflicto, a la oposición, pues es éste el elemento constitutivo de la historia. La historia, desde el punto de vista idealista, es descubierta en el último Mounier como una dialéctica violencia/razón (64). Desde esta óptica, la posibilidad de la realización -- histórica de la libertad que fundamenta la subjetualidad formal, ha de ser concebida en referencia a la oposición: "Sin oposición --escribe el personalista italiano--, la libertad acabaría deteriorándose, situándose en un nivel ahistórico, en el cual pasa a -- ser una celebración tautológica de sí misma". Así concebida, la libertad del sujeto formal es la lucha por la libertad y la historia es toda y siempre una lucha por la liberación. Ahora bien, las formas, los modos en los que esta libertad se expresa en la

variedad de la vida no se disponen según un orden jerárquico progresivo. La libertad es el núcleo de la acción. Los modos en los que incluso la tiranía se disfraza de libertad y sus repliegues se justifican por medio de argumentaciones y temores, pertenecen al capítulo de las relaciones entre libertad e ideología. "El -- gran fresco histórico de la lucha por la libertad --concluye Rigo bello--, está lleno de sombras, describe un camino accidentado, -- reenvía a una profundización que descubra una raíz más amplia de la historia sobre el terreno existencial del hombre, y que, sin embargo, lo impulse hacia un compromiso histórico" (Ibid, 24-25).

La subjetualidad formal es pues, el momento en que la consciencia descubre la dinámica conflictiva de la orientación histórica y metahistórica de la subjetualidad misma: esto es, la dialéctica naturaleza-historia-libertad. La materialidad del suje--to se desarrolla en la historia, como orientada hacia su propia transformación en formas de libertad. Ese desarrollo, iniciado -- en la consciencia de la posibilidad de una libertad no condicionada, es la vida del sujeto formal, su existencia, la cual está inscrita en el movimiento ascensional hacia la vida personal que el sujeto consciencial sabe que no acaba (empezando su última dimensión de este modo), más que en el "espacio" de la metahisto--ria, en el momento de la anulación de las oposiciones, allí donde la libertad ya ha dejado de ser una hipótesis o una mera in--tencionalidad racional-vivencial, y que sin embargo, por conce--sión desenfadada de la dialéctica mounieriana, es un espacio que se manifiesta ya en la historia (65).

En esta aproximación al segundo momento de la subjetualidad

mounieriana. Hemos mencionado términos tales como razón, conciencia, libertad o historia. Estos elementos, conexiados dialécticamente con la materialidad del sujeto, nos dan la estructura mínima del discurso sobre el sujeto supra-material, todavía--no-persona: el individuo mounieriano, en tanto que sujeto que --anula-promueve racional/irracionalmente la realización histórica de la libertad.

Los análisis del individuo en Mounier presentan varias posibilidades de intelección. Señalamos a continuación algunas de ellas.

- 1ª.- Intelección ontológica. El individuo es el ser que sólo es lo que es y "no hace" en la historia; es el ser que no reconoce las posibilidades de determinar históricamente su libertad constitutiva. Reflejo de modelos ontológicos existencialistas (I, 605) (66).
- 2ª.- Intelección psicológica. El individuo es el sujeto inconsciencial-instintivo. Reflejo de modelos caracteriológicos y psicoanalíticos (II, 129-133).
- 3ª.- Intelección historiográfico-cultural. El individuo es, muy frecuentemente en Mounier, el sujeto reducido y determinado por la vida social de la civilización individualista y burguesa. Reflejo de los modelos marxiano, marceliano y péguiano del burgués (I, 158-160, -- 492-494; III, 451-452; IV, 58-62).
- 4ª.- Intelección ético-material. El individuo es, también -- muy frecuentemente en Mounier, el sujeto que protagoniza el intento de realización material histórico-concre

ta de los valores del Racionalismo iluminista. Reflejo de modelos kantianos, hegelianos y marxianos (I, 565--575, 737-741; III, 120-129, 190-197 y 477 y ss.).

5º.- Intelección metafísica. El individuo es el sujeto-no--todavía-persona. Anticipación-apertura del discurso sobre la subjetualidad personal (III, 441-507).

Queda, por último, el examen de la forma en que, al establecer en Le Personnalisme el esquema de las estructuras del universo personal, el último Mounier nos ofrece indicios suficientes para responder a la pregunta sobre los momentos en los que se expresaría la subjetualidad formal en la historia. Mounier --enumera así las mencionadas estructuras:

- 1.- La existencia incorporada.
- 2.- La comunicación.
- 3.- La conversión íntima.
- 4.- El afrontamiento ("l'effrontement").
- 5.- La libertad bajo condiciones.
- 6.- La eminente dignidad.
- 7.- El compromiso ("l'engagement").

En este esfuerzo por recapitular los que él considera como momentos del discurso sobre la persona, un largo discurso que se dispersa y se concentra continuamente durante más de veinte --años, el último Mounier prosigue con la pauta asistemática y ambigua de atribuir a una noción metafísica, la noción de persona, ciertas características que, en puridad de términos, corresponden a un sujeto o a una noción de sujeto no necesariamente metafísica: el sujeto-formal-histórico. Sin embargo, la subjetuali--

dad formal es detectable con un diverso índice de claridad en algunas de las instancias estructurales del discurso sobre la persona que, desde este punto de vista, pasa a ser, en nuestra presentación, un discurso aislado, reducido, respecto de la intencionalidad teórica global del último Mounier.

Resumiendo nuestra lectura de la reflexión de nuestro autor acerca de la temática de la subjetualidad formal y teniendo en cuenta como momento decisivo de esta reflexión el esquema contenido en la obra-resumen del personalismo de Mounier acerca de -- las estructuras del universo personal, podemos desarrollar el siguiente cuadro de referencias:

1ª.- Subjetualidad formal-existencia incorporada: La subjetualidad formal es el existente material-corpóreo puesto en la naturaleza y trascendiendo el nivel del determinismo en el plano de lo-no-necesariamente-objetivado (III, 441-450).

2ª.- Subjetualidad formal-comunicación: La subjetualidad formal es el individuo que da cuenta racional/irracionalmente de la intersubjetividad objetiva que se desarrolla en el espacio de lo social-histórico (III, 451-461).

3ª.- Subjetualidad formal-conversión íntima: La subjetualidad formal es el individuo socializado que vuelve sobre el plano de la consciencia de su individualidad histórica y voluntariza su racionalidad formal: la conversión íntima es un "acto" de razón más que un reflejo producido por la razón pura (III, 462- 470).

4ª.- Subjetualidad formal-afrentamiento: La subjetualidad formal se manifiesta histórico-socialmente en la síntesis que re

presenta la acción de afirmar la naturaleza subjetual (comunicativa/egocéntrica) en la conflictividad entre el sujeto individual y las fuerzas negadoras exteriores. Supone la realización exterior activa de la voluntarización de la racionalidad formal (III, 471-476).

5º.- Subjetualidad formal-libertad bajo condiciones: La subjetualidad formal es el individuo definido como existente libre de determinaciones objetivas, en un plano relativo, que concreta la singularidad/ comunicabilidad en la historia, mediante la -- orientación de la individualidad hacia la metahistoria, "espacio" de la libertad no condicionada (III, 477-484).

6º.- Subjetualidad formal-dignidad: La subjetualidad formal es la realización, todavía histórica, de los valores que desarrollan la libertad condicionada. Como dignidad, la subjetualidad formal es el primer anuncio histórico de la trascendencia metafísica, momento constitutivo de la subjetualidad personal. Los valores que expresan la libertad condicionada y que realizan la -- dignidad son: la felicidad, la ciencia, la verdad, la moral, el arte, la comunidad histórica de orientaciones vitales (en la terminología mounieriana, la "comunidad de destinos") y por último, la fe (III, 485-497).

7º.- Subjetualidad formal-compromiso: La subjetualidad formal es, en fin, la actividad histórico-social pluridimensional -- del individuo/existente concretada en la realización de las imitaciones anticipadas del momento de la trascendencia. El compromiso es el instrumento político-profético de la actividad transformadora, en la que se realiza históricamente la subjetualidad

formal en tanto que dignidad. La pluridimensionalidad del compromiso la revela la pluralidad de valores (III, 498-506) (67).

La subjetualidad formal, dispersa y múltiple en su misma -- realización histórica, no se unifica sino en un plano superior -- al de la forma que crea la razón; en un "espacio" metahistórico. La subjetualidad personal es el centro de convergencia abstracto de las concreciones materiales e histórico-formales de la subjetualidad. Por eso, el sujeto-persona es definitivamente espiritual. La noción de espíritu nos abre en Mounier, el discurso sobre el ser personal.

### I.3.- EL MOMENTO DE LA SUBJETUALIDAD METAFISICO-PERSONAL.

El discurso sobre la subjetualidad personal se desarrolla, en puridad de términos, paralelamente a la noción de espíritu -- ("esprit"). Por ello, hasta ahora, la dimensión espiritual del -- sujeto mounieriano ha quedado aplazada en nuestro esquema. La -- persona mounieriana, en nuestra visión, no es sino el espíritu -- de lo humano como noción de inteligibilidad metafísica. Precise-- mos de entrada que el uso del término "esprit" en nuestro autor es en general ambiguo. En no pocas ocasiones, ese término hace -- referencia a la noumenidad de los fenómenos históricos: encontra mos así en Mounier el sentido hegeliano-diltheyano de la cultu-- ra, como manifestación de algo trascendente. Pero en otras mu-- chas ocasiones, "esprit" es lo que en el sujeto personal hay de profundidad interior, no exactamente psíquica. Ello nos refiere la influencia en Mounier de la tradición espiritualista francesa



y en concreto de Bergson. Pero quizá, el uso más frecuente y más característico del término en cuestión, en el discurso sobre la subjetualidad personal, se refiere a una acepción existencial-religiosa: la persona es el ser espiritual en el sentido de anuncio de una trascendencia, cuya verdadera dimensión nos viene dada por el lenguaje de la teología, una vez que se ha agotado el discurso sobre la subjetualidad formal, en tanto discurso que -- tiene en cuenta la mediación histórico-cultural. En este último sentido, el "esprit" es independiente de lo psíquico-histórico, o si se quiere, de la objetividad-intersubjetiva.

Muchas veces, el "esprit" ha de ser entendido en Mounier -- desde el punto de vista de la subjetualidad formal. Pero desde -- la óptica de este tercer momento de la subjetualidad, el personalismo es ante todo una filosofía del ser espiritual o más explícitamente, una filosofía del espíritu. Como ha escrito E. Borne, refiriéndose al primer Mounier, "quién comienza por la célebre fórmula de disociar lo espiritual de lo reaccionario (I, 163 y ss.), afirma con ello que existe lo espiritual y <sup>que</sup> además existe una primacía de lo espiritual" (68). Que el espíritu pueda pasar por una realidad segunda y derivada --viene a decir el propio Mounier--, es una proposición incoherente, pues el espíritu no puede ser pensado más que como lo original y primero (I, *ibid.*). Tal -- es, dice Borne, el alfabeto de la filosofía, y así, Mounier puede escribir que "el espíritu conduce al mundo, puesto que lo conduce incluso en sus abandonos" (BORNE, E., 1972 A, 87).

Teniendo en cuenta estas precisiones de entrada, podemos -- preguntarnos cuáles sean las líneas maestras de una metafísica --

de la persona en Mounier. Creemos que uno de los primeros estudios críticos de Carlos Díaz sobre nuestro autor, puede servirnos perfectamente de punto de partida para nuestro examen. Nos referimos a DIAZ, C., 1969 A, 514 y ss.

El tenez estudioso español del personalismo mounieriano, -- realiza un examen crítico-comparativo de la definición metafísica que hace Mounier de la persona y de la noción clásica de Boecio. El primer Mounier rompió su constante actitud antidefinitoria en el Manifeste au service du Personnalisme, designado a la persona con esta fórmula: "Una persona es un ser espiritual, -- constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla, por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación" (I, 603).

Como advierte Carlos Díaz, para una mente no familiarizada con el personalismo, semejante definición puede parecer muy cercana a la architradicional boeciana de "rationalis naturae individua substantia" (69). Se trata de demostrar la falacia de tal asimilación. La demostración --según Díaz-- debe seguir los siguientes pasos:

1º.- La elucidación del antsubstancialismo de la noción personalista.

2º.- La superación del reduccionismo racionalista.

A continuación intentaremos examinar críticamente estos --

momentos.

1º. Ser (Mounier) / individua substantia (Boecio).

Como es sabido, Boecio (480-524) había recogido la tradición teológica del Concilio de Nicea (325), en donde se discutió sobre la persona. En la retórica teológica de Nicea se manejaron dos conceptos de persona: el "πρόσωπον" (la máscara) y la hipóstasis (el substrato, el supuesto). Boecio retoma más bien la segunda acepción. La substancia boeciana es ante todo lo que subyace, lo que sustenta, con una permanencia continua. La tradición substancialista de la hipóstasis adquiere en Boecio un defensor más, que ha de transmitir a la Escuela el substancialismo más furibundo. Se trata aquí del olvido por parte de Boecio, de la tradición del πρόσωπον, de la "máscara", que en la laicidad no necesariamente teológica de la antigüedad grecoromana venía a representar "lo que esconde la pura individualidad". La "persona" en esa tradición es la máscara del actor en el teatro; es pues, la apariencia que oculta la realidad. La continuidad de la tradición laica es rota por la Escolástica cristiana de la persona como hipóstasis, como substrato permanente. Cuando la Escuela divide las substancias en completas e incompletas (hombre, cuerpo-alma), o cuando distingue entre la substancia completa meramente en cuanto a la substancialidad (la que sin constituir un individuo completo dentro de una especie puede subsistir por sí misma, aún separada de la comparte sustancial, el alma humana) y la substancia completa que además lo es por razón de la especie (la que además de subsistir en sí, no tiene que unirse con otra para formar una naturaleza específica, siendo por ello principio pri-

mero de todas las operaciones propias de la especie, el hombre - entero); cuando hace estas divisiones, está afirmando la permanencia de un sustrato, que justamente se niega a la substancia - incompleta, tanto en razón de la especie como en razón de la - - substancialidad, como en el cuerpo humano.

Cuando dando un paso más a expensas del teologismo imperante, Sto. Tomás define a la hipóstasis como "distinctum subsistens in natura rationali", no está sino insistiendo en la antedicha substancialidad, con matices alarmantes: el de la autonomía y el de la incomunicabilidad. Cuando la substancia primera o individualidad es completa, tanto en razón de substancialidad como en razón de especie, y además es autónoma en su ser y en su -- obrar, y totalmente incomunicable en su ser, se da la hipóstasis personal. De este modo, un ser que fuese "comunicable", de algún modo heterónomo, no sería subyacente en el sentido exigido por -- la substancialidad. Ello está en íntima conexión con el concepto de "natura" o naturaleza, del que no es la "substantia" sino la expresión más esencial. Lo natural es lo substancial, lo substancial es lo autónomo, lo autónomo es lo humano. El hombre es el -- paso más alto y más solemne de la fisiología substancialista -- (DIAZ, C., 1969 A, 515).

Según el crítico, en la noción de ser que Mounier emplea en su designación de la persona, no debe percibirse substancialismo alguno. A la naturaleza humana boeciano-tomista como substancia, se opone la condición humana fenomenológica. Ya el primer Mounier escribe que "la persona no se revela mediante la experiencia inmediata de una substancia, sino mediante la experiencia --

progresiva de una vida, la vida personal" (I, 604). La noción de condición humana perceptible en diversos pasajes de la obra de Mounier como vigencia fenomenológico-existencialista, supone entre otras cosas, el rechazo de esa tradición substancialista de la metafísica escolástica.

La condición humana mounieriana significaría la subjetualidad corporal-relacional. La noción de el cuerpo, de la carne en Mounier sería diametralmente opuesta a la noción escolástica. Para el tomismo, el cuerpo humano no era sino una sustancia doblemente incompleta. Como veíamos en la primera parte de este capítulo, en Mounier la consciencia del cuerpo humano es el primer elemento que da cuenta del proceso de objetivación de la subjetualidad, el mediador racional de la subjetualidad material. Parafraseando al profesor Díaz, en el pensamiento de Mounier, el cuerpo, "la carne", sirve de elemento fundante de la tensión relacional entre los sujetos. Donde la tradición escolástica veía una perfección en la incomunicabilidad, ve Mounier "la tara más grande de toda la historia de la filosofía. No puede el personalismo ser más existencialista que en el primado de las "relaciones intersubjetivas".

Sometiéndose más que nosotros a la ambigüedad del discurso de Mounier, el crítico hablaba aquí de "relaciones personales" - donde nuestra lectura, buscando el aislamiento de una inteligibilidad coherente del discurso mounieriano sobre el sujeto, prefiere el término relaciones intersubjetivas. Porque lo relacional pertenece al sujeto formal, no al sujeto personal, noción de referentes ahistóricos, metaempíricos o abstractos. La relación in

tersubjetiva tiene lugar en el espacio de la forma histórica y -- no en el metaespacio de lo ya-no-empírico. Volveremos sobre ello más tarde (70). Para demostrar el antisubstancialismo de la noción de persona en Mounier, C. Díaz argumenta lo siguiente: cuando se habla de relaciones personales "se trata de una relación -- de sujetos cárnicos, no sólo carnales. Es una relación entre el je y el tu. El je es el sujeto donde radican todos los actos y -- todos los estados de <sup>mi</sup> conciencia; el moi cósmico que define el ámbito material de lo poseído por la persona, ni el puro ego cogito cartesiano, por más que éste afirma la riqueza de operaciones del cogito". En el trabajo de licenciatura que Mounier realiza sobre Descartes, se apuntaba ya la "crítica al cogito sin cogitatum". Es en la relación yo-tú de sujetos empíricos, donde la persona se alcanza. Nada más lejano a la mente de Mounier que un sujeto trascendental según el neokantismo. Un puro sujeto lógico es una contradictio in adiecto: si es sujeto no es lógico" (DÍAZ, C., 1969 A, 517).

En Mounier, en efecto, hay que reconocer el antisubstancialismo en los términos en que lo expone el profesor Díaz. Las asimilaciones exclusionistas del personalismo con la filosofía escolástica a las que cierta crítica personalista nos tiene acostumbrados (71), son apresuraciones reduccionistas de la complejidad del pensamiento de nuestro autor.

Para el esclarecimiento de la cuestión de la metafisicidad del personalismo de Mounier en general y de su filosofía de la -- persona en particular, no puede prescindirse de la referencia a una tendencia casi constante por parte de nuestro autor, a un



distanciamiento crítico respecto de la metafísica intelectualista. Las vías de una investigación en ese sentido han sido señaladas, sobre todo, por la crítica personalista italiana. Entre otros, Mario Montani ha venido a sostener que en Mounier no se puede hablar con propiedad de una verdadera y declarada desconfianza hacia la metafísica intelectualista, pero se puede decir que nuestro autor prescinde de ella de buen grado. Desde una perspectiva crítica, la ausencia de un "control en la esfera de los principios", ha sido vista como el punto débil de personalismo mounieriano (72). Al respecto, Montani señala que no es éste un aspecto secundario y que en consecuencia "debería ser atentamente examinado, a fin de reforzarlo explicitándolo en una válida metafísica intelectualista, la cual, además de no ofrecer incompatibilidad alguna, ofrece una perspectiva de revalorización personalista que conllevaría un verdadero enriquecimiento" (MONTANI, M., 1959, 203).

Las críticas de este tenor nos permiten abundar en el anti-metafisicismo de, al menos, un considerable sector del discurso mounieriano sobre el sujeto, y en concreto nos inducen a indagar acerca de una insuficiente fundamentación en sede metafísico-intelectualista de la noción de persona: "Ciertamente, para Mounier, la persona no es un modo de ser del Absoluto, en el sentido de que la 'presencia' se resuelva en la inmanencia, sino que, al contrario, se trata de una realidad autónoma: la descripción mounieriana de la experiencia personal no nos permite equívocos al respecto. Sin embargo, Mounier no enuclea una apoyatura metafísica de tal autonomía" (RIGOBELLO, A., 1955 A,49).

Por nuestra parte, creemos más válido trasladar el momento de la subjetualidad personal al "espacio" metaempírico y dejar - un sitio a lo que hemos llamado la subjetualidad formal, si queremos respetar la riqueza, incluso contradictoria, del pensamiento de Mounier sobre el sujeto. La noción de subjetualidad formal tal como la entendemos, permite dar cuenta de una instancia compleja kantiano-hegeliano-marxiana, que se revela en la dialéctica compleja-ambigua del pensamiento personalista. Desde el momento en que se entiende la historia como forma dialéctica, en tanto que espacio de expresividad de la violencia/razón, el sujeto histórico, el individuo es algo más que un sujeto lógico, en la medida en que para su intelección es preciso poner un juego una dialéctica sujeto empírico-libertad-historia, en la cual la libertad (como lucha por la libertad en la historia), nos obliga a hablar de las formas históricas del sujeto: el amo, el esclavo, el burgués, el proletario, el individuo de la sociedad individualista, el existente alienado, etc., son otras tantas formas concretas del sujeto histórico. Más que de sujeto lógico, en tanto que pura intelegibilidad ahistórica, desde este punto de vista - complejo, el sujeto existe en la historia como sujeto empírico--formal, en tanto actividad que orienta la materia hacia la realización práctica de la idea-forma. Cuando Mounier da cuenta del discurso idealista-liberal sobre la supuesta ya realizada históricamente libertad del individuo, lo hace, eso sí, moviéndose en una instancia crítico-superadora. Pero la superación práctica -- del idealismo de la historicidad formal liberal, según Mounier, no podría tener lugar más que en la ciudad personalista, cuyo ha



bitante es la persona. Y la ciudad personalista, como tendremos ocasión de ver, no tiene realidad espacio-temporal o histórico--formal, sino que en correspondencia con la metahistoricidad de la persona, sólo es concebible como posibilidad histórica. La --única realidad de la subjetualidad personal y de la ciudad personalista es en Mounier tan sólo una "realidad" metaformal o metafísica, si aceptamos, tal como creemos que lo hace Mounier, que la materia sólo se puede entender dialécticamente, no como substancia permanente sino como relación dinámica materia-forma (carne-espíritu en algunas ocasiones). Lo que en Mounier es a-substancial es la subjetualidad formal-histórica (la instancia Kant-Hegel-Marx), en tanto que subjetualidad relacional-dialéctica. - El sujeto formal, en tanto que sujeto empírico-histórico unificado es ya una cuestión de la razón, o si se quiere, del entendimiento, porque como sabemos por Kant, el entendimiento es lo único en que es posible la unidad de la experiencia (73). La persona no es ni substancial ni a-substancial, pero tampoco es relacional; lo que es relacional es, efectivamente, el sujeto histórico. La persona en tanto que sujeto a-histórico, inmaterial, sería sólo inteligible: "no podemos nombrar a la persona" (I, 210). Por eso decíamos, en concordancia con la designación mounieriana, que la persona es espíritu, o lo que es igual, que la persona es lo no material y lo no formal, pues el espíritu supera a la materia, a la forma y a su dialéctica en la jerarquía metafísica del personalismo mounieriano. Desde esa óptica, en puridad metafísica, la persona es en efecto, lo que no se puede nombrar, es lo misterioso. Por cierto que, también después de Kant, sabe--

mos que "nada, absolutamente nada, puede ser pensado sin materia" (74). Y después de Hegel, Marx y Engels, sabemos que la materia no se puede pensar sin pensar en el movimiento; no se puede pensar sin dialectizarla.

El sujeto formal mounieriano es, por tanto, el producto de una dialéctica entre la intelección empírico-material de la subjetualidad (cuyo producto es la noción de sujeto material) y la intelección metafísica de la subjetualidad (cuyo producto es la noción de persona). El sujeto formal mounieriano es el sujeto -- histórico si asimilamos la noción de historia en Mounier a la -- idea expresada por Scheler, del encuentro entre factores reales y determinaciones ideales. Scheler, como es sabido, atribuía a los primeros la fuerza o la motoricidad histórica y a los segundos la orientación o dirección, pero rechazaba una última concepción teológica o metafísica. De la misma forma, la persona de -- Mounier no es forzosamente el sujeto formal y sí, necesariamen-- te, el sujeto personal en tanto que sujeto de intelección metafísica e incluso mística.

Hecha esta aclaración, podemos retomar el análisis del profesor Díaz, ya con alguna conciencia de que sus referencias a la persona, en muchas ocasiones habrá que tomarlas como referencias al sujeto formal.

"Si acaso se pudiese hablar de substancialismo en el personalismo de Mounier -escribe Carlos Díaz-, sería en un sentido -- traslaticio, elevando a substancia en devenir (esfuerzo de personalización como el mismo Mounier dice), a todo el universo. El universo deviene substancia personal, siendo la persona curvatu-

ra del universo y Dios, la Persona de personas, que se refleja - en el mundo personal, que ha unido a las personas por el corazón de ellas mismas" (DÍAZ, C., 1969 A, 516).

A esto último, no tenemos por nuestra parte, nada que oponer, siempre que el término de persona no se confunda ahora con el de sujeto personal. De todos modos, queda aplazada la cuestión del substancialismo de la noción de sujeto personal para un momento posterior.

Destaca el crítico a continuación el sentido relacional de la parte de la designación mounieriana de persona que dice: - - "... constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser". Cuando Mounier nos habla de independencia, según Díaz, lo hace en el sentido de totalización cósmica, de la hominización del universo, del que la persona es "courvure". "La independencia viene dada por la no-disolución pantefística del hombre en el cosmos, dentro del cual mantiene su derecho a la intimidad y a la vida misteriosa, que no se agota en las relaciones cósmicas". Con este párrafo el esfuerzo crítico de Carlos Díaz frente a las reducciones escolasticistas a las que se ha visto sometido el pensamiento de Mounier, llega a su primer objetivo: demostrar la relacionalidad de la noción mounieriana de persona. A partir de aquí, la metafisicidad peculiar que Díaz descubre en ella, no puede entenderse como substancialismo. ¿Cómo pues hemos de calificar nosotros esa metafisicidad, si ya hemos reservado la relacionalidad exclusivamente para el sujeto -- formal ?. La respuesta la anunciábamos anteriormente: Lo metafísico del sujeto personal es su espiritualidad. Lo verdaderamente

metafísico en Mounier es el espíritu. Volveremos sobre ello más tarde. Veamos cómo Carlos Díaz se enfrenta con la espiritualidad de la "persona".

2ª. Espiritual (Mounier) / rationalis naturae (Boecio).

Frente a la identificación escolástica entre razón y espíritu (que según el crítico es la auténtica manera de entender qué carácter atribuía la Escolástica a la racionalidad), opone Díaz un Mounier para el que no es evidente que el hombre esté dotado de logos. Para nuestro autor el logos ha de ser un logro de la persona en su relación cárnica. Dicho de otra forma, el sujeto formal, en tanto que sujeto consciencial es una construcción histórica. Sobre este terreno, nuestro acuerdo con el crítico es total pero siempre que completemos diciendo que el discurso mounieriano sobre la subjetualidad formal acepta-supera también la constitutividad consciencial del sujeto histórico. Es decir, el logos humano en Mounier, pudiéndose definir como ejercicio de objetividad intersubjetiva, es un dato positivo, constitucional -- del sujeto, además de una conducta. No otra cosa deja entrever Mounier en su crítica del reduccionismo a que se vió sometido el cogito cartesiano en la tradición ideal-racionalista. Ejercicio crítico que el joven Mounier desarrolla ya, como decíamos, en su trabajo de licenciatura y rememora brevemente en la introducción de la obra de madurez: Le Personnalisme. En este último lugar -- dice nuestro autor -- que el cogito cartesiano ha de ser pensado tanto como "intuición de la inteligencia" cuanto como "acto de un sujeto" (III, 435). Con esto quería Mounier superar, a nuestro entender, tanto el reduccionismo voluntarista como el racio-

nalista, colocando a Descartes como no asimilable reducidamente a uno u otro de los aspectos parciales de su filosofía, que en definitiva era, más que una toma de posición, un programa amplio y complejo del saber de la modernidad. En función de esto, no podemos decir que Mounier rechace el racionalismo que manifiesta fácticamente el logos humano. Una cosa es rechazar o aplazar la cuestión de la identidad entre espíritu y razón y otra diferente es negar la realidad fáctica de la razón. Es decir, entre el rechazo de la identificación razón = espíritu y el rechazo de la identificación razón = historia, Mounier acepta la idea de la razón como dato empírico-formal, constatable en la complejidad de las conductas humanas. En este sentido, Carlos Díaz hace muy bien en señalar la proximidad de la "persona" mounieriana (el sujeto formal) al homo faber marxista (75). Por nuestra parte, hemos tenido ocasión de aproximar el sujeto formal al sujeto material (inmediatamente asimilable al sujeto marxiano, al producto histórico que resulta ser el individuo trabajador en su desnudez de trabajador, como decía Marx (76), para poder afirmar que el sujeto formal es el sujeto consciencial/histórico-empírico.

Lo que posteriormente el profesor Díaz llama "la estructura metafísica de la subjetualidad personal" no es, como él mismo -- aclara, sino la intencionalidad corporal, con lo que el crítico intenta situar claramente la noción mounieriana de "persona" en la corriente fenomenológica (77). El fondo husserliano de la "suite" mounieriana en Díaz es incompatible, sin embargo, con la asimilación del sujeto formal (de la "persona" en la lectura Díaz de Mounier) al homo faber del materialismo histórico marxista

no. Husserl y Marx difieren en relación con el estudio de lo humano, en unas dimensiones que podemos considerar como fundamentales. De la conocida crítica de Adorno a Husserl, nos puede servir como punto de apoyo a lo que decimos, lo siguiente: "Las cosas husserlianas, en cuanto objetos intencionales, han perdido, pese a la afirmación de su corporeidad, gran parte de la substantialidad que poseían, aún como objetos kantianos. Transformados automáticamente en meros sentidos de los actos singulares, arrancados del espacio, del tiempo y de la causalidad, se encuentran trasplantadas a una eternidad sombría en la que ya nada grave -- puede sucederles, pero en la que tampoco es ya posible reconstruir, a partir de ellas, el sustrato de las ciencias naturales que aún surgía como resultado en la Analítica Transcendental de Kant" (78).

El sujeto formal de nuestro esquema, en tanto que sujeto -- consciencial/histórico, escapa a la reducción del individuo en tanto que sujeto pensante aislado del mundo del producir. Este -- último es genéricamente el sujeto del racionalismo burgués al -- que se refiere Mounier como modelo a no imitar en la ciudad personalista. Ello supone que desde el punto de vista de los deseos del teórico personalista, el sujeto que hay que construir en la teoría axiológico-regulativa (decisivamente utópica) del sujeto personalista, ha de ser un constructum originado en sede dialéctico-materialista, es decir, debe dar cuenta, como materiales de construcción, de las determinaciones históricas, del sujeto real social que es el trabajador, realidad histórica que deberá mantenerse (dentro de un esquema de relaciones sociales, diferente

al de la civilización individualista) en la ciudad nueva a proyectar e intentar que surja como realidad histórica. Ese proyecto estará y deberá estar mediatizado por la consciencia de la imposibilidad concreta de su realización. Pero en la medida en que la subjetualidad intencional de Husserl cae definitiva e insuperablemente dentro del esquema racionalista-burgués del sujeto -- pensante, noción ya satisfactoria y limitadora de las aspiraciones burguesas e individualistas, el modelo mounieriano del sujeto personal (ni incluso el del sujeto formal) no puede alegremente serle asimilado. "Ante el cuerpo -dice Adorno- la fenomenología se recoge como estilo esencial y avanza hacia él por grados de claridad. Cuando se lo aprehende, finalmente, ya no es otra cosa que la propia conciencia contemplante que desaparece en él como en un espejo. El mundo que simplemente se irradiaba como un mundo subjetivo y la subjetividad pura como el verdadero ser; en ese engaño concluye la tentativa fenomenológica de evasión" -- (79).

Traer la citada designación de "persona" de Mounier, exclusivamente a la sede fenomenológica, supone un peligro de reducir la complejidad del sujeto mounieriano que quizás irreconciliablemente, es un sujeto intencional/objetivo (80). Nuestro crítico, afortunadamente, no comete el error reduccionista pues, después de dar cuenta razonadamente del momento fenomenológico (la instancia Husserl-Heidegger-Sartre) de la noción de persona, reconoce que no es ésta la instancia definitiva: "El personalismo, escribe, debe mucho a los distintos existencialismos... pero no es en esta influencia en la que queremos detenernos... Lo que noso-

tros queremos señalar es la definitiva impulsión que el personalismo ha recibido de la dialéctica hegeliano-marxista, impulso - que integra unitariamente las restantes instancias" (DIAZ, C., - 1969 A, 524-525).

Ahora bien, la dependencia del discurso mounieriano sobre - el sujeto, respecto de la dialéctica hegeliano-marxista, sólo es evidente cuando hablamos del momento de la subjetualidad formal. Si queremos aislar el justo momento metafísico de la noción de - persona, es preciso superar el nivel de la positividad y de la - historia. La instancia definitiva de la persona, no aparece sino con el concepto de espíritu. Así pues, volviendo al ámbito refle - xivo de las intuiciones que abrían este apartado, debemos pregun - tarnos ahora: ¿Cuáles son los instrumentos conceptuales del dis - curso sobre la subjetualidad personal en nuestro autor ?. De la - misma forma que la recapitulación de las estructuras del univer - so personal, nos sirvió de referencia para localizar el discurso sobre la subjetualidad formal, la metafísica de la persona puede también sistematizarse en referencia principal a Le Personnalisme. Se trata pues de analizar aquellas estructuras en combina - ción con el fondo metafísico de la noción mounieriana de espíri - tu. Pero para adentrarnos en ese análisis, interesaría antes elu - cidar en qué consiste el espíritu para Mounier. Obtendremos así un dato decisivo para nuestro último examen de la persona.

En sede personalista, A. Rigobello estableció dos posibles definiciones del espiritualismo. Por una parte, el espiritualis - mo puede ser: "la asunción, en términos especulativos, de las -- fuerzas alógicas, emotivas e intuitivas que generalmente se si--



túan en el horizonte fenomenológico del voluntarismo". Pero por otra parte, situando la reflexión personalista, en tanto reflexión espiritualista, en una línea más directamente conectada con el racionalismo, Rigobello define el espiritualismo como: "la -- realización plena de los ideales de la razón en que consiste la concreción absoluta de la vida espiritual" (81). En nuestra opinión, es más correcto situar el espiritualismo personalista de Mounier, por las razones que iremos exponiendo seguidamente, más cerca de la segunda noción. En este sentido, cuando hablamos de aislar la noción de espíritu, desde el punto de vista del discurso sobre la subjetualidad personal o viceversa, de aislar un discurso sobre la subjetualidad personal en Mounier, desde el punto de vista de la noción de espíritu, nos guiamos por las mismas -- pautas de pensamiento que desarrolla el primer Mounier, en relación con lo que él denomina el realismo espiritual personalista. Según Mounier, el método del realismo espiritual exige un distanciamiento progresivo de la inteligencia respecto del mundo, porque la distancia misma es una ley del mundo espiritual. La explicación consistiría en explicar lo simple como complejo, "una explicación por lo más oscuro, por lo más misterioso, por lo más -- difícil" (I, 198). El esfuerzo del realismo espiritual personalista consiste en gran medida en intentar superar el límite positivista. Explicar el espíritu es mucho más difícil que hacer -- positivismo. Lo que hace la ciencia es explicar lo complejo como simple; es reducir para poder unir el objeto con el sujeto. Pero la verdadera disposición del conocimiento del espíritu es el -- alejamiento, la progresiva mediación entre el espíritu, como rea

lidad finalmente inaprehensible a los sentidos; en el ámbito del conocimiento científico-reduccionista (82). El método a seguir - en el conocimiento del espíritu ha de ser distinto del que utiliza tradicionalmente el idealismo: "El idealismo deja sólo tres - caminos al espíritu: el autoanálisis (el pensamiento, objeto de sí mismo: la inmanencia pura), la búsqueda utilitaria (en la que, a falta de captar la realidad de los seres, les pide a éstos pequeños servicios) y una especie de metafísica de la aventura intelectual en la que la filosofía, finalmente, adquiere una grandeza, pero periclitita o se entrega a las fuerzas del detalle por desesperación de su propio sustento" (I, 194). La búsqueda de lo que es el espíritu, siendo finalmente una metafísica en Mounier, comienza pues, con una intención superadora de las limitaciones idealistas. El espíritu que quiere descubrir y presentar el primer Mounier como modelo de conocimiento e instrumento de cambio civilizador, no es el espíritu del pensamiento burgués-idealista. Este, según Mounier, había definido al espíritu como poder - indefinido de crearse a sí mismo, creando la realidad del mundo: "Lo real-objetivo idealista es una proyección de nuestro conocimiento futuro, enteramente realizado en un mundo inmóvil, semejante al de nuestro conocimiento actual. En esa óptica, el objeto es una proyección de nuestro miedo y de nuestro deseo de confort" (I, 193). Por eso, cuando en el conocimiento (búsqueda del objeto por el sujeto), el pensamiento sigue los pasos idealistas, en realidad no busca al objeto sino a sí mismo: el sujeto - del conocimiento idealista es el objeto hecho deseo, que teme y necesita no ser deseo. En esto consiste la inmanencia pura: en -

el pensamiento que se piensa a sí mismo y que acaba por vaciarse, por reducirse a la pura positividad inmanente y en el escepticismo reaccionario: "no hay verdad, no hay opciones mayores absolutas; al espíritu le basta con funcionar bien, según determinadas reglas constitutivas, y, por otra parte maleables; le basta con ponerse de acuerdo consigo mismo" (I, 194). En el "espíritu" del idealismo no queda anulada la distancia, no hay unificación sino funcionamiento unificado de lo que está distante y run ca se une más que en el pensamiento, en la explicación. En este punto podemos preguntarnos: ¿ Existe en la idea de Mounier, por encima de la explicación, una unificación posible del espíritu ? ¿ Existe para el personalismo una práctica del espíritu ?. Al -- respecto escribe nuestro autor: "Definimos el materialismo por la separación y el espíritu por la unión. Ahora bien, cualquiera que sea su objeto, materia, amistad humana, realidad espiritual, nuestro espíritu no puede unirse sino a distancia. Rechazamos la imaginación, siempre apresurada y molesta, que pudiera evocar -- aquí una distancia en el espacio. Una distancia material, que no fuera percibida, colmada por un espíritu creador o espectador, -- sería el extrañamiento absoluto de los seres, una grieta de la -- nada insinuada en el ser. Pero es también ininteligible un mundo tan extenuado, deshecho, impotente, vacío de sí mismo, que sus -- partes, para conocerse, hubiesen de ir a restregar sus superficies; vacío móvil en el que cada ser no sería más que un lugar -- de paso de esa turbamulta" (I, 195).

La metafísica del espíritu de Mounier pretende ser una superación del espiritualismo racional-idealista del contacto. La

que Mounier llama realismo espiritual pretende aparecer como el auténtico discurso sobre la distancia espiritual: "... el contacto material no sólo no une, sino que ni siquiera opera un encuentro. Por tanto, no hay unión sino a distancia, y no hay verdadera distancia si no es espiritual. Este apartamiento espiritual - entre los seres, atravesado por el rayo del espíritu, en el que todas las cosas se intercambian de modos diversos, es la doble - condición de la soledad en la que cada uno se eleva verticalmente, como un árbol se alarga hacia lo alto de sí mismo, y de la - unión sin confusión que une a todos los participantes del espíritu en un cuerpo universal... Cuando esas distancias se relajan, el espíritu ya no puede actuar sobre ellas y la materia dirige - en desorden ese mundo relajado; son esas distancias las que mantienen la realidad de las personas en la realidad de la comunión universal. Toda una política y toda una moral se contraen en esta metafísica" (I, 196).

Las formas culturales que ha producido el espíritu ideal-racionalista devienen formas históricas de materialismo en el discurso sobre la subjetualidad personal de Mounier: el fascismo y otras expresiones culturales reinvierten el idealismo del espíritu en pura historicidad del contacto entre seres no personales. Ahí reside la impersonalización del "espíritu" sin espiritualidad de los materialismos. En las formas culturales del espíritu reducido, el contacto entre los seres sustituye a la presencia y al encuentro entre presencias espirituales. Por eso, puede decir Mounier:

1º.- El espíritu no se reduce a la exaltación de las ener--

gías vitales: Raza, fuerza, juventud, disciplina, tensión nacional, éxito deportivo y trabajos públicos. Un mundo fustigado por ellas tiene más tono que un mundo mecanizado o abúlico. Pero hacer de ellas los valores supremos como el faso espiritualismo fascista, no es -- más que desviar el impulso espiritual a las formas más toscas y más peligrosas.

2ª.- El espíritu no se reduce a la cultura: Separada de toda vida interior, la cultura puede ser el juego superficial de un espíritu que no se comprende en nada y -- que juega sin amar. Además, está encarnada en una clase, un tiempo, una nación (hay una cultura 1900, etc.) y arrastra así multitud de impurezas.

3ª.- El espíritu no se reduce a la libertad: la libertad de elegir el propio destino y los medios de realizarlo, -- contra todas las dictaduras espirituales, es una conquista esencial del hombre y no dejaremos que sea puesta en peligro. Pero sólo tiene sentido con vistas a -- una adhesión, y sólo es un valor si está referida a la pureza y a la profundidad de esa adhesión. Somo igualmente opuestos a ese antiliberalismo que quiere reemplazar la adhesión por la consigna y a ese liberalismo que pone en la cumbre de las virtudes las suspensiones del juicio y defiende una libertad que se destruye por su propio uso (I, 247) (83).

Resulta de aquí pues, que la metafísica del espíritu mounieriano es, en pocas palabras, la metafísica del encuentro: "El --

mundo espiritual es una red de distancias que se ponen de acuerdo y en desacuerdo, de seres que intercambian y a veces entrecorren unos amores y unas luces. La imagen del contacto no es más - *un acortamiento de,* que la imagen de la distancia, y este grosero cambio de escala - en nuestra representación espacial de los intercambios inmateriales no puede explicar en modo alguno lo que sigue siendo el milagro: que yo salte una línea de contacto y perciba una presencia real" (I, 196).

Podemos concluir la exploración de la noción de espíritu en el primer Mounier diciendo que se desarrolla en el espiritualismo personalista, opuesto a los reduccionismos espiritualistas de diverso tipo que aparecen como coordenadas ideal-culturales del ámbito histórico más cercano a la época de nuestro autor y que - no obstante presentan la posibilidad de constituirse en referente crítico-sistemático de todo el discurso de la subjetualidad personal. Esta exploración se puede sintetizar como sigue:

- 1ª.- El espíritu se capta como presencia-encuentro en la negatividad/superación del reduccionismo espiritualista, propio del pensamiento fascista.
- 2ª.- El espíritu se capta como presencia-encuentro en la negatividad/superación del reduccionismo teórico-formal del vitalismo de la "kulturphilosophie".
- 3ª.- El espíritu se capta como presencia-encuentro en la negatividad/superación del reduccionismo irracionalista del voluntarismo liberal (84).

Para Mounier, en su propia expresión, lo espiritual hay que entenderlo en relación con una escala de valores y su encarna-

ción temporal. Mounier propone la primacía de lo vital sobre lo material y de los valores de cultura sobre los valores vitales, pero estableciendo "la primacía sobre unos y otros de esos valores accesibles a todos en la alegría, el sufrimiento, el amor de cada día y que según los vocabularios, nosotros llamaremos, dando a las palabras una fuerza que las salva de la insulsez, valores de amor, de bondad, de Caridad. Esta escala estará, para algunos de nosotros, intrínsecamente suspendida de la existencia de un Dios trascendente y de unos valores cristianos, sin que -- nuestros compañeros la consideren cerrada por arriba" (I, 247). Se trata por otra parte, de valores encarnados en personas destinadas a vivir en una total comunidad. El individualismo, el capitalismo y los estados totalitarios --viene a puntualizar el primer Mounier-- no nos ofrecen más que una relajación de las fuentes profundas de la personalidad y la comunidad y los valores espirituales no podrán ser intentados, sino en un régimen personalista y comunitario (I, 248).

Podemos apreciar con estas citas, cómo el discurso sobre la subjetualidad personal de Mounier, presenta en su evolución un momento inicial (que se manifiesta después dispersamente en constante reaparición) en el que el espacio de la subjetualidad formal (histórico-tendencial) está siempre limitado en su parte superior por una dialéctica metafísico-axiológica del espíritu/--carne. El primer paso de ese discurso es una reflexión tensional en el que niega los falsos intentos de reunificación entre los mundos del espíritu y de la materia, como por ejemplo, el que desarrolla toda la teoría y la práctica liberal espiritualista del

academicismo francés del siglo XIX y afirma una vuelta a las - - fuentes humanistas de una teología cristiana de la carne y del - compromiso. Ello tiene relación directa con la actitud revolucio- naria, pasional más que reflexiva, del joven Mounier, preocupado en última instancia, por superar la insatisfacción moral en la - que cree que se encuentra encallada la cultura de las primeras - décadas del siglo. Pero el auténtico valor reflexivo de esos pri- meros tanteos del personalismo mounieriano, en relación con el - tema de la subjetualidad personal, debe reconocerse en la toma - de conciencia por parte de nuestro autor, acerca de la dificultad de laicizar o si se prefiere de positivizar, las dimensiones últimas de la persona, ya desde el principio de su reflexión in- tuida por Mounier como ser espiritual inconmensurable e inefa- - ble. En artículos aparecidos en los primeros años de Esprit, des- pués recogidos en R.P.C., Mounier repite proposiciones tan signi- ficativas al respecto, cómo las siguientes: "La persona no es el individuo" (85); "la persona no es la conciencia que tengo de -- ella" o "la persona no es la personalidad" (Cfr., I, 205-206) -- (86). De esa negatividad, Mounier pasa a la conclusiva sobre la dificultad del discurso mismo: a la persona auténtica, "no pode- mos ponerle nombre, puesto que nunca sabremos dar nombre más que a las aproximaciones de la persona, inmediatamente engañados y - devueltos a la apoteosis de la personalidad (ramal estoico, - -- nietzscheano o fascista) tan pronto como queramos circunscribir lo inefable" (I, 210).

Lo inefable es para Mounier la auténtica abstracción. Pero el espiritualismo burgués, escribe, no se refería a abstraccio-



nes, sino a "generalidades muertas". En el polo opuesto, la búsqueda de lo concreto se transformó en el descenso a "lo particular" y "lo concreto no es lo sensible a la mano, sino lo que es percibido como una presencia y una llamada" (I, 209). Así pues, el primer Mounier, el Mounier de la "intención civilizadora" (RICOEUR, P., 1950), quiere rescatar a la metafísica del espíritu - del sometimiento a la metafísica materialista, no exactamente -- porque ésta fuera antiespiritualista sino porque desviaba la dirección de la voluntad revolucionaria hacia una justicia incompleta (SIMON, P.H., 1951). La intención revolucionaria del espiritualismo personalista es puesta frecuentemente de relieve, ya en el discurso sobre la subjetualidad formal, como punto de superación de la revolución incompleta que intentó superar sólo un -- aspecto -el moral, el político o el material- de la crisis total de la civilización occidental. En ese sentido, el espiritualismo mounieriano ha sido no pocas veces asimilado a un nuevo humanismo mediante la referencia de algunos textos significativos. Por ejemplo en una carta abierta a los lectores de la revista de finales de la guerra escribió: "Nuestro ámbito es primordialmente la búsqueda del humanismo. Y si bien lo político, lo social y lo económico, ordenan todos los caminos hacia una liberación del -- hombre, lo que mañana será este hombre nos interesa mucho más -- que lo que fabrica y vende, que los juegos del poder y las oscilaciones de los partidos" (87).

Sólo desde esta óptica neohumanista, abstraída de la inmedista crítica social o política, cuya perentoriedad, sin embargo, no conlleva un desprecio o un olvido por parte de Mounier, -

en ningún momento de su obra; sólo desde la actitud trascendente de su discurso respecto del carácter efímero de la ciudad humana y de su teorización; en una palabra, sólo desde el punto de vista del sujeto personal, que se pone siempre sin aparato excluyente de otras instancias reflexivas, podremos comprender la intencionalidad revolucionaria del espiritualismo personalista. -- Mounier, como se ha dicho, no creía en un rígido materialismo monista que no pudiera dar lugar a formaciones espirituales. Para su metafísica temporalizante, el espíritu abarca siempre la materia y la subsume hacia lo alto sin separarse de ella, sin alienarla (88). Sin embargo, podemos decir que el discurso sobre la subjetualidad personal, en la medida en que quiera ser apreciado como auténtica metafísica de la trascendencia, debe ser reconducido a una noción de espíritu inasimilable a los discursos laicos de los humanismos racionalistas. En tanto que ensayo nuevo dentro de la tradición espiritualista, el discurso mounieriano del sujeto personal es una vuelta a los orígenes desvirtuados de la filosofía del espíritu como ejercicio irreconciliablemente desvinculado de la fraseología espiritualista y doctrinaria de la modernidad decadente. Pero para Mounier hay una modernidad, en parte subsistente y en gran parte por construir, en la que la antigua religiosidad, sobre todo la religiosidad premedieval y los primeros intentos renacentistas, puede y debe rememorarse. Y sin que ello excluya, con riesgo de traicionar las exigencias mismas de esa religiosidad, la acción temporal decidida en los márgenes de la mera laicidad.

Parece, pues, que el elemento de la fe y del acto religio--

so debe ser una referencia ineludible para explicar la modalidad metafísica del pensamiento que ha construido un discurso laico sobre los asuntos laicos, pero que sigue moldeando la noción de persona con las herramientas del pensamiento religioso.

En el personalismo de Mounier, y podemos decir que en el personalismo cristiano en general, la visión cristiana del espíritu recibe un impulso decisivo y adquiere un profundo significado en la filosofía de Descartes. Para el personalismo moderno, la filosofía de la duda cartesiana aparece ante todo como "una heroica decisión, tomada por la voluntad para elevarse del mundo corporal al mundo espiritual y alcanzar la plena espiritualidad del espíritu" (LACROIX, J., 1962 A, 125) (89). Y es precisamente en sede cartesiana, donde el discurso mounieriano del sujeto personal retoma la expresión moderna de la incertidumbre, respecto de la persona en tanto ser espiritual (90).

La duda cartesiana -escribió Lacroix- aparecía como la decisión, como el compromiso de un hombre resuelto: es la otra cara de una creencia esencial, que es creencia en la libertad, es decir, confianza en sí mismo. Al no concebir más que un sólo tipo de certeza, basada en el modelo matemático, se obliga a dudar -- mientras no se está completamente cierto: la duda aparece como -- la decisión inquebrantable de suspender el juicio fuera de la -- evidencia (LACROIX, J., Ibid).

El discurso sobre la subjetualidad personal en lo tocante al espíritu, coincide en última instancia con la posición cartesiana: el espíritu nos da la medida de la persona en tanto que -- precisamente la posibilidad de la duda, es decir, las grietas de

la evidencia, afirman virtualmente la primacía del sujeto. Así - se comprende en qué medida la duda cartesiana es una determina-- ción del quere y cómo la inefalibilidad de la persona se convier-- te en discurso voluntarista. El acto de fe del discurso mounie-- riano sobre el sujeto personal, consistiría en una suspensión -- del juicio dubitativo del discurso mismo; en la clausura del dis-- cuso ante la evidencia (el cogito), que en sede matemática es lo que permite la expresión comunicable del pensamiento, su conven-- cionalidad, y en sede metafísico-religiosa, ya mística, es lo -- que provoca lo inefable (91). El cogido cartesiano desde esta óp-- tica hay que verlo no sólo como la evidencia que inaugura el sis-- tema de la racionalidad moderna, sino también como el obstáculo definitivo para el ejercicio del discurso racional al "hablar" - de lo inefable. Si acaso, es sólo el saber intuitivo quien nos - autorizaría a intentar una comunicación intersubjetiva de lo ine-- fable. Pero el espíritu es ya claramente, como no tuvo necesidad de "demostrar" la antigua religiosidad, un asunto de la mística. El espíritu, nos diría el místico Mounier, es una vivencia que - en cuanto se quiere comunicar o expresar, deja de ser espiritual para transformarse en psíquica. Por ello, en Mounier, el cogito cartesiano es, ante todo, aunque no solamente, un ejercicio inte-- rior, una conversión al modo estoico, algo menos expresable - -- (92). Entendido así, el cogito cartesiano constituye una influen-- cia relevante en la filosofía del espíritu de Mounier, considera-- da como filosofía mística. Mounier no abandona nunca el tamiz -- péguiano por el que atravesó tempranamente su idea de la filoso-- fía y de la religión (93).

El ser espiritual, como ser vivencial de lo místico, ha de ser colocado justamente en el ámbito del discurso sobre la subjetualidad personal, porque el de la subjetualidad formal, en tanto que asunto del conocimiento racional y de la legítima convención del lenguaje ideal-racionalista no lo alcanza en sus esquemas intelectivos. Más concretamente, el sujeto formal no llega nunca (en el esquema filosófico-teórico de Mounier) al nivel místico porque está mediado por la objetivación histórico-conscien- cial. Pero el sujeto formal en tanto que sujeto social, necesi- ta, en la intencionalidad personalista, el acto místico para com- pletar el proceso de la trascendencia (94). Mounier aprendió de Bergson que el ser personal, en tanto que ser no reducible al -- ser psíquico íntimo, necesita un espacio no expresable de "prác- tica" mística como ruptura del espacio de lo social-no-personal.

Como se ha puesto de relieve (MELCHIORRE, V., 1970, 155), - Mounier entendía también la vía del cogito cartesiano, como una vía metafísica: "El je es alcanzado en su esencial primitividad, pero ésta es después captada como dependiente e inteligible sólo en tal dependencia. La relación Dios-hombre (lo que hemos llama- do el acto místico) parece así desvelarse en la más profunda in- timidad del espíritu: conozco a Dios en la misma intuición de mi ser imperfecto. Y por esto, la idea de Dios, la idea que implica su existencia, es una idea clara y distinta. Conocer, empero, no es comprender, ya que para comprender deberemos superar la fini- tud de nuestra inteligencia: la última palabra acerca de Dios -- es, pues, aquella que establece la necesidad de lo incomprensi- ble" (95). "Descartes -afirma Mounier en otro sitio-, parece así

superar cierto antropocentrismo humanista en una rigurosa afirmación de la trascendencia" (96). El teocentrismo cartesiano es sólo lo aceptable "si consideramos la amplitud de la libertad divina. Para Descartes, el arbitrio de Dios dirige las mismas leyes del ser y del pensar" (97). Sin embargo, añade Mounier, una decidida afirmación de la trascendencia habría de convertirse en su -- opuesto, contribuyendo precisamente a la formación de un humanismo antropocéntrico: "el principio de sumisión es al mismo tiempo un principio de anarquía" (98). Ahora bien, el reconocimiento de la trascendencia, ¿no es el punto máximo de la religiosidad ?. Empero, la trascendencia de Descartes es absoluta; Dios es sumido en la incomprensibilidad y "un Dios colocado tan alto y hasta tal punto separado de la criatura es ignorado en su universo, -- como el Dios de Aristóteles ignora al suyo" (99). La inescrutabilidad de Dios implica la inescrutabilidad de sus relaciones con el mundo, de sus intenciones, de sus fines. Y como es sabido, -- por esta vía se acabó fundando una ciencia de tipo mecanicista: la única que le parece a Descartes al alcance del hombre, la única en la que la claridad y la distinción parecen plenamente conseguibles. Pero con esto, en efecto, Dios era colocado más allá -- de todo horizonte humano (100).

Así pues, la exclusión cartesiana de Dios del ámbito de lo racionalmente inteligible es constatada por Mounier definitivamente ya en su temprana etapa de formación universitaria. No obstante, en esa misma época, los estudios que Mounier hace sobre -- Descartes no aceptan acriticamente esta conclusión cartesiana. En otro de los artículos de la época, escribe Mounier: "Después

de haber trasladado lo irracional a un mundo inaccesible al hombre, Descartes se humilla racionalmente ante ello, a continuación vuelve a sus asuntos, a un universo purificado en el que todo es transparente a la luz de la universal inteligibilidad de las ideas claras. Galileo entendía mejor cuando decía: 'Es imposible, hasta para los espíritus especulativos, llegar al conocimiento completo, ni siquiera de una sola cosa, fuese ésta la mínima de la naturaleza'. Pascal dijo la última palabra: lo infinito, si bien es trascendente a lo finito, está presente en el fondo de cada cosa" (101). Según Mounier, el equívoco de Descartes es un equívoco de naturaleza matemática. Descartes traslada la infinitud de Dios más allá de toda posibilidad de la criatura, pero ello implica una concepción espacial de la trascendencia, como si en la realidad lo infinitamente lejano no pudiera coincidir con lo infinitamente cercano (102). En Descartes -según Mounier- se concibe, pues, la trascendencia de Dios como absoluta: "la relación trascendente-trascendido es excluyente" (103). En ese sentido, si lo infinito es inaccesible, entonces el hombre se ve obligado a bajar la mirada hacia el horizonte humano, que es el único accesible: "la filosofía de Descartes es un antropocentrismo, porque es un teocentrismo y en la medida en que ese teocentrismo es excesivo" (104). Sin embargo, un cartesianismo de la trascendencia absoluta de Dios, nos daría la imagen reduccionista de un Descartes preocupado tan sólo por la ciencia.

Para Mounier, en definitiva, por una parte Descartes le da la vuelta al orden tradicional de la investigación metafísica: las cosas ya no sirven para conocer a Dios, sino que Dios sirve

para conocer las cosas. Pero por otra, Descartes entiende la metafísica no sólo como garantía, sino como fundamento y principio. "La oposición constante a todo ateísmo, la preocupación por vencer las objeciones de los libertinos no se explican, sin admitir una componente religiosa en Descartes. Que su itinerario religioso, no obstante las mejores intenciones, lleve en sí los gérmenes de un universo antropocéntrico, es cuestión de otro discurso y de diversa precisión histórica" (MELCHIORRE, V., 1970, - 159).

En este examen de las exploraciones cartesianas del joven Mounier, llegamos a una conclusión aplicada a Descartes, que nosotros podemos trasladar a nuestro juicio, sobre el filósofo personalista. Ahora tenemos más elementos para reafirmar la distinción del momento de la subjetualidad personal, como perteneciente al ámbito de las componentes religiosas del pensamiento mounieriano. En correspondencia con ello, podemos afirmar también que la laicidad del pensamiento personalista (perceptible claramente sólo desde el punto de vista del discurso sobre la subjetualidad formal) aparece como un proceso similar al conflicto cartesiano entre la necesidad racional de la evidencia y la inaccesibilidad racional del espíritu en cuanto divinidad (105). Desde este punto de vista, el discurso sobre la subjetualidad formal presenta una inteligibilidad conflictiva porque se mueve entre la subjetualidad material y la trascendencia del sujeto personal: esa presencia de lo infinito en el mundo. Pero el discurso sobre la subjetualidad personal, concebido como discurso sobre lo auténticamente metahistórico y metaformal, trasciende -



religiosamente, incluso la inteligibilidad racional, y en definitiva, la persona mounieriana, como el Dios cartesiano, es inaccesible para la racionalidad, incluso formal y sólo es posible en el ámbito de la intuición religiosa o místico-contemplativa - -- (106).

Para poder concretar más esta conclusión deberemos acercarnos a la cuestión del sujeto del cogito cartesiano. Como veíamos antes, el cogito cartesiano era para Mounier tanto un sujeto lógico como existencial (III, 435). El texto del Discurso del método al que se refiere normalmente la crítica filosófica dice explícitamente: "Je pense, donc je suis". El je cartesiano es trascendental, no psicológico. Es, como se ha escrito, el je puramente intelectual, sujeto universal de la conciencia, en tanto que saber inmediato de sí mismo en general. Pero Descartes, va del idealismo del je trascendental al realismo del alma existente como realidad substancial (107). Este movimiento del pensamiento, como es sabido, fue criticado como ilegítimo por Kant, en tanto que paralogismo consistente en concluir del je como forma vacía el alma como realidad noumenal (108). Críticamente, en efecto, el cogito no autorizaba ese salto conclusivo de Descartes. -- Se construía con él el ilegítimo paralogismo de la substancialidad. Por su parte Husserl decía que este momento del discurso -- cartesiano se podía entender como el contrasentido filosófico -- del realismo trascendental. Al darse cuenta del apresuramiento -- del paso del conocer al ser, Descartes profundizó en la duda y -- descubrió la dificultad de semejante paso: "De que yo esté seguro de existir al mismo tiempo que supongo que no existe ningún --

cuerpo, no puedo aún deducir que no necesite yo el cuerpo para existir, pues podría ser que mi cuerpo, aunque me sea desconocido, en realidad fuese, aunque sin yo saberlo, el verdadero autor de mis pensamientos. Para dar pleno sentido a la primera proposición, determinando con exactitud su sujeto, sería deseable acabar el riguroso análisis de los cuerpos, para reducirlos a la extensión, a las figuras y a los movimientos, y alejar de su idea distinta toda sombra de pensamiento; en todo caso, es absolutamente indispensable dejar sentado, con la veracidad divina, que la idea distinta que yo tengo de una substancia pensante e inextensa, corresponde a un ser que podría subsistir solo, si los cuerpos desapareciesen. Dios es necesario para conocer con certeza mi esencia y que soy una substancia cuya esencia o naturaleza sólo es pensar" (109). No obstante, podemos observar como Descartes añade el término substancia lo siguiente: "... toda cosa cuya esencia o naturaleza no consiste sino en pensar". Cuando así actúa, Descartes no sobrepasa el límite de lo que el cogito le permite afirmar: la palabra alma es tradicional en la época. Lo esencial está más bien en el hecho de que Descartes expresa bajo el nombre de alma la trascendencia del pensamiento y del sujeto mismo como cosa pensante (110).

Si así pues, todo esto es cierto; si por encima del criticismo y de otras instancias de corrección del contrasentido del cogito, Descartes es salvable apelando a un ámbito de coherencia interna, Mounier está legitimado para presentarnos un cogito existencial como elemento fundante del discurso de la subjetualidad personal secularizado (111).

Nos ocuparemos, por último, de la sistemática del discurso sobre la subjetualidad personal, tal como creemos que puede ser referido al análisis de las estructuras del universo personal -- que Mounier desarrolla en Le Personnalisme. Ya anteriormente hemos extraído de ese análisis de Mounier las líneas definitorias del discurso sobre la subjetualidad formal. Pretender ahora hablar de cosas diferentes, refiriéndonos a los mismos textos, puede parecer ambiguo o contradictorio. La justificación de coherencia de nuestro ejercicio analítico-crítico puede argumentarse en la medida en que pongamos de manifiesto la mística subyacente -- en la exposición de Mounier. Llegados al punto en que la persona/ser espiritual es lo inefable, lo no captable por la racionalidad formal-discursiva, y descartado de antemano como ilegítimo el recurso a la racionalidad material o empírica, la persona que se capta, según nuestro autor, en la vivencia personal es un -- asunto de la experiencia mística. La forma en que de lo místico se atreve a hablar Mounier en su sistemática del ser espiritual/persona es pues, el último objeto de estudio del discurso sobre la subjetualidad personal.

Recordaremos que las estructuras del universo personal mounieriano eran: la existencia incorporada, la comunicación, la -- conversión íntima, el afrontamiento, la libertad bajo condiciones, la eminente dignidad y el compromiso. Teniendo en cuenta esta ordenación, podemos establecer el siguiente esquema comparativo:

1º.- Subjetualidad personal/existencia incorporada: la subjetualidad personal es la idea de la participación del espíritu

como entidad compleja (pensamiento-alma-impulso vital) en la realidad metafísica del espíritu absoluto (III, 441-450). El pensamiento cristiano, considerado por Mounier como el auténtico espiritualismo frente al espiritualismo moderno, no instituye en su opinión, como hace este último, la división del mundo y del hombre en dos series independientes: la material y la espiritual. - El pensamiento cristiano establece la unión indisoluble del alma y del cuerpo. Pero puede dar cuenta de la idea moderna de espíritu como idea compleja que designa, a la vez, el pensamiento - -- (νοῦς), el alma (ψυχή) y el soplo de vida, y seguir afirmando - esa unión indisoluble. A ello hay que añadir que el universo personal es immanente en calidad de fin a todo espíritu humano y al trabajo de la naturaleza. Cuando este todo (espíritu y materia) tira en sentido inverso al de la vocación sobrenatural del hombre, el cristianismo llama a este movimiento la carne, y designa con este término tanto la pesantez del alma como la de los sentidos; cuando lleva hacia Dios, cuerpo y alma juntos colaboran en el reino de lo espiritual (Πνεῦμα), en el reino sólido de Dios y no en el reino etéreo del Espíritu (Cfr. III, 442-445). El reino sólido de Dios, en el que esa subjetualidad personal se manifiesta, es un momento trascendente a la historia. La manifestación de la subjetualidad personal es una "experiencia", "que el espacio no puede transcribir" (III, 443). La captación de la subjetualidad personal en tanto participación en el reino sólido de Dios (revelación de Dios en el mundo), es un ejercicio místico - (112).

2º.- Subjetualidad personal/comunicación: la subjetualidad

personal es la idea de la ascesis mística de la participación en el reino sólido de Dios, en tanto que proceso comunicable de la auto-desposesión de la subjetualidad material y formal (III, 451-461). El proceso tiene, en la sistemática de Mounier, estas cinco fases: salir de sí, comprender, tomar de sí o asumir, dar y ser fiel (III, 454). La ascesis de manifestación de la subjetualidad personal en tanto que proceso comunicable es el acto complejo del amor.

3º.- Subjetualidad personal/conversión íntima: la subjetualidad personal es la idea de la ruptura de contacto con el mundo exterior para transformar, mediante ejercicio místico íntimo, las impresiones recibidas en el proceso de comunicación en nuevas posibilidades de afrontamiento (III, 462-470).

4º.- Subjetualidad personal/afrontamiento: la subjetualidad personal es la idea del desarrollo práctico de las posibilidades de singularizarse exteriormente en actos de afirmación de la dimensión trascendente de mi subjetualidad, en tanto que participación en el reino sólido de Dios (III, 471-476).

5º.- Subjetualidad personal/libertad bajo condiciones: la subjetualidad personal es la idea de la posibilidad de manifestación de la libertad espiritual en un plano distinto al de las libertades concretas ya formalizadas. La libertad espiritual es captada en un momento superior al de la formalidad de las libertades histórico-socialmente posibles. La libertad espiritual, propia de la subjetualidad personal, es la libertad no condicionada: la libertad metahistórica (III, 477-484).

6º.- Subjetualidad personal/dignidad: la subjetualidad per-

sonal es la idea de la orientación del movimiento en que consiste la persona: movimiento del ser hacia el ser (III, 485-497). - En tanto que dignidad, la subjetualidad personal es, valga la expresión, la orientación de la orientación de la subjetualidad -- formal. Esta doble orientación tiene como término la trascendencia del sujeto personal como "espacio" en el que los valores se agruparían en una Persona suprema. La subjetualidad personal así entendida, aparece como el valor de los valores (III, 487), momento del transpersonal en el que "se realiza" la dignidad. La - posibilidad de la experiencia que, como eminente dignidad, realiza lo transpersonal en la vida del sujeto formal es la posibilidad de una experiencia mística compartida: "La relación absoluta con el Absoluto no se conquista en el tumulto de la muchedumbre, pero si bien es necesario para ella hacer retiro, se elabora por una colaboración ya consciente, ya invisible, de meditaciones individuales, que corrige la estrechez de cada una de ellas" (III, 489).

De los valores en que el discurso sobre la subjetualidad -- formal había desarrollado la dignidad, hay uno, la religión, que aparece como destacado respecto del resto en la medida en que - constituye el ámbito específico de manifestación de la Persona - trascendente. Esa manifestación no puede ser sino mística: "El - cristianismo subraya en la relación de fe la confianza o intimidad suprema y oscura de la persona con una Persona trascendente, y la incompetencia a su respecto de toda demostración o regula--ción que fuera puramente objetiva. Por ello hay que reanudar incesantemente un trabajo de discernimiento entre esta inspiración

trascendente y las amalgamas que forma con el ambiente histórico" (III, 496).

7ª.- Subjetualidad personal/compromiso: La subjetualidad personal es la idea de la posibilidad de realización profética de los valores por parte del sujeto en una de las dimensiones de la acción que señala Mounier: la actividad contemplativa (III, - 498-506) (113). El espacio real de la subjetualidad personal desde el punto de vista de la actividad contemplativa es la perfección y la universalidad; espacio al que es sólo posible llegar a través de la obra finita y de la acción singular (III, 502). Pero, en definitiva, una filosofía para la cual existen valores absolutos siente la tentación de esperar, para actuar, causas perfectas y medios irreprochables. Esto equivale a renunciar a actuar: "Lo Absoluto no es de este mundo y no es conmensurable con este mundo" (III, 504).

Entendido así, el discurso de Mounier sobre el sujeto no -- presenta problemas de intelección para quien quiera percibir -- una coherencia mínima en la dispersión expositiva a que nuestro autor no concedía tanta importancia. El discurso mounieriano sobre el sujeto, en su mínima expresión, es un proceso que va de lo múltiple-empírico a lo uno metafísico e inefable, pasando por lo múltiple orientado a la unificación. Después de la lectura que -- hemos llevado a cabo, la conclusión más relevante es la incomunicabilidad entre el discurso metafísico sobre lo absoluto y el -- discurso ético sobre lo relativo, que no puede superar el pensamiento de Mounier en la medida en que su discurso se entienda como intento de reunificar los dos mundos separados al comienzo de

la modernidad: el mundo de la materia y el mundo del espíritu. - Podemos preguntarnos si aparte de esta conclusión (un tanto wittgensteiniana) podemos hablar solamente de un fracaso teórico - - (114). Creemos que en Mounier aparecen más que suficientes propuestas ético-filosóficas y antropológicas de indagación en torno a las preocupaciones de la cultura europea de la posguerra -- desde una visión necesariamente tan dramática como esperanzada. Pero además pensamos que lo más válido en Mounier es precisamente lo más básico en su reflexión personalista: el esfuerzo por - mantener, en difícil tensión, como auténticamente filosófica, la cuestión del sujeto, intentando continuamente salvarla de los se cuestrros reduccionistas de ciertas prácticas teóricas científicas y de ciertos misticismos (115).

En adelante, nos ocuparemos en examinar cuáles son los planteamientos y las respuestas de Mounier respecto de las cuestiones del método filosófico en general, discerniéndolas en lo posible de las propias actitudes de Mounier respecto del problema del conocimiento. La cuestión del sujeto nos ha descubierto múltiples referencias metodológicas que es preciso esclarecer si -- queremos abarcar la máxima amplitud posible de la reflexión personalista. Somos conscientes de que muchas de esas cuestiones -- han quedado tan sólo examinadas de pasada, siendo así que consti tuyen en ocasiones lo medular de las teorizaciones mounierianas. Es hora de abordarlas con mayor detenimiento.



## NOTAS DEL CAPITULO I

- (1) "El cristianismo -escribe Mounier al respecto-, al interesar al mundo entero en la historia del Verbo y de la Cruz, estableció una amistad entre el hombre y la naturaleza. El mundo sensible irradia la misma luz que penetra el corazón del hombre y sostiene su vida. Le es necesario para ejercer su inteligencia e incluso remontarse a su Dios" (I, 179).

El tema de la reconciliación entre el hombre y la naturaleza puede verse como un elemento primordial de lo que podríamos llamar la vigencia cristiana en la filosofía de la naturaleza desde la óptica del personalismo. Vid., un tratamiento del mismo, en la misma línea, en la obra de Jacques Maritain, La philosophie de la nature. Essai critique sur ses frontières et son objet, Tequi, París, 1935. Entre nosotros, se leerá con aprovechamiento el libro de J. M<sup>a</sup> González Ruiz, El Cristianismo no es un humanismo, Península, Madrid, 1966.

Acercas de la visión personalista en general y mounieriana en particular del tema de la materia desde un punto de vista filosófico; de la crítica del pensamiento materialista -en especial, en su expresión marxista-, así como de la relación materialismo-espiritualismo, véase sobre todo, Pontbriand, J., 1965; Poyaut, P., 1974; Boyer, R., 1981, 73-97 y Rigobello, A., 1955A, 85 y ss. Examinan con cierto detenimiento estas cuestiones, entre otros, Moix, C., 1964, 225 y ss.; Díaz, C., 1975 C, 45 y ss.; Brægger, L., 1940, 52 y ss.; Domenach, J.M., 1969 B y Bourque, J., 1969, 90 y ss. Vid. también al respecto, Campanini, G., 1966 A, 630 y ss., 1967 A y 1978; Broderick, B., 1966; Lombardi, F., 1965 B; Díaz, C., 1970 B; Cattabiani, A., 1966; Quilici, A., 1965; Roy, J., 1969; Zablocki, J., 1970 (en polaco en el original; existen unas anotaciones a modo de resumen en francés en la "Bibliothèque Emmanuel Mounier" de Châtenay-Malabry, Francia); Sarano, J., 1963; Derks, W., 1948; Cassidy, K., 1967, 111 y ss. y Marsolais, A., 1971.

- (2) Véase al respecto un claro precedente en H. Bergson, Les deux sources de la Morale et de la Religion (1932), págs. 116-120 de la 64<sup>a</sup> edición, París, P.U.F., 1951. Para un estudio de este elemento de la filosofía de Bergson y su vinculación a la tradición judeo-cristiana, vid., Tresmontant, C., "Le neo-platonisme de Bergson", en, Essai sur la pensée hebraïque, Les Editions du Cerf, París, 1956; trad. cast.: Ensayo sobre el pensamiento hebreo, Biblioteca de Estudios Bíblicos, Taurus, Madrid, 1962, págs. 220-233. Para una vinculación del personalismo de Mounier al pensamiento de Bergson, vid., Valentini, F., La filosofía francesa tra le due guerre, Milán, 1958.
- (3) Es una reflexión de juventud perteneciente al escrito, Le conflit de l'anthropocentrisme et du théocentrisme dans la

philosophie de Descartes, trabajo presentado por Mounier el 23 de Junio de 1927 en la Universidad de Grenoble, bajo la dirección de su maestro Jacques Chevalier, para la obtención del "Diplôme d'Etudes Supérieures de Philosophie". La cita se contiene en la página 62 del texto inédito (mecanografiado) que se conserva en la citada "Bibliothèque Emmanuel Mounier" de Châtenay-Malabry de Francia. Véase también, en relación con el tema, III, 589.

- (4) Cfr., J. Maritain, Le Songe de Descartes, Corrêa, París, -- 1932 y también, del mismo autor, Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau, Plon, París, 1925. De las influencias recibidas por nuestro autor, la del inspirador del neotomismo progresista es, como vemos en la Introducción del presente trabajo, una de las que más se dejan notar en Mounier de forma clara y definitiva, cuando menos en lo que al basamento de formación filosófica del discípulo se refiere y sobre todo en los primeros años de la vida de Mounier en París: 1928 a 1933, en concreto, según queda referido en los Carnets de Mounier (vid., IV, 442 y ss.). No es casual que entre el escaso número de estudios realizados hasta el presente acerca de las relaciones del pensamiento de Mounier -- con otras filosofías, los estudios comparativos Mounier-Maritain sean los más abundantes. Aparte de la bibliografía que sobre el animador de las "rencontres de Meudon" recoge el libro del profesor Peces-Barba (cfr., Peces-Barba Martínez, -- G., 1972, 300 y ss.) y que incluye obras con referencias al ámbito de influencia de Maritain, citamos algunos de los trabajos monográficos más accesibles acerca de las conexiones entre ambos pensadores. Interesan sobre todo, Dall'Asta, G., 1977; Giovanni, D., 1970; Campanini, G., 1975; Journet, C., 1974; Lurol, G., 1976 y Rigobello, A., 1967. Para las relaciones personales y epistolares entre Maritain y Mounier, -- vid., aparte del vol. IV de las Oeuvres de Mounier (cfr. sobre todo, el loc. cit., IV, 442 y ss.), Correspondence Mounier-Maritain (1929-1939), Desclée de Brouwer/Éditions du Seuil, París, 1973.
- (5) Cfr., por ejemplo, III, 211-214 y IV, 368 y ss. Vid., también el artículo, Le réel n'est à personne, en "Esprit", nº de Febrero de 1947, págs. 208 y ss.
- (6) M. Bakunin, Empire, en "Oeuvres Complètes", Stock, París, -- 1895 (tomo I) a 1908-1913 (tomos II a VI); tomo III, pág. -- 131. Citado por Mounier, I, 810.
- (7) Cfr., Díaz, C., 1975 C, 60-61. "En alguna medida -- se ha escrito -- el naturalismo anarquista del XIX se ve condicionado por el ambiente de una filosofía que después del cristianismo -- que había hecho de la Naturaleza un medio de diálogo entre Dios y los hombres --, supone una vuelta a la antigua concepción de la Naturaleza como dueña y señora de todas las cosas. El pensamiento anarquista participaba así de esa místi-

ca panteísta que durante mucho tiempo había constituido el fondo afectivo del naturalismo sin Dios y que venía a justificarse mediante el positivismo y el materialismo". Cfr., - Lenoble, R., Histoire de l'idée de Nature, Albin Michel, París, 1969, pág. 375.

- (8) La toma de conciencia de la dialéctica hombre-naturaleza o bien sujeto-materia adquiere su verdadera amplitud en el segundo Mounier (el Mounier de la etapa filosófica), cuando - nuestro autor sustituye la contraposición, más típica del primer Mounier, entre individuo y persona por la más concreta entre persona y naturaleza. Vid., sobre todo, Révolution Personnaliste et Communautaire y Manifeste au service du -- Personnalisme. Cfr., al respecto, Ricoeur, P., 1950, 884.
- (9) Este postulado central de la filosofía de la naturaleza de Mounier acaba reclamándose de la concepción de Teilhard de Chardin (Cfr., Le Personnalisme). En opinión de Roger Garaudy, las concepciones de Teilhard habrían podido proporcionar al personalismo una base concreta, pero Mounier, cuyo pensamiento aparecía en constante tendencia al eclecticismo, banalizó la concepción de Teilhard de Chardin y la mezcló con otras perspectivas filosóficas incompatibles con ella: "Después de haber asimilado demasiado rápidamente la gran idea de Teilhard a la idea de Péguy acerca del impulso creador del espíritu y su degradación en hábito y dispersión; después de no encontrar, en cierta medida, en el doble movimiento cósmico más que una alegoría de la vida del alma, Mounier -escribe Garaudy- pasa a otro tema, el de la comunicación. Y resume a propósito, las meditaciones de G. Marcel y de M. Nédoncelle. Sin duda, -concluye el crítico marxista-, se percibe también ahí el punto de partida de un personalismo. Pero la perspectiva filosófica es diferente, y si bien no excluye la precedente, al menos no es lícito - contentarse con yuxtaponer la una a la otra, pues la primera tiene su origen en el conocimiento objetivo, en el sentido que las ciencias de la naturaleza dan a este término y - la otra, en una experiencia mística precedida de una crítica fundamental de la objetividad". Cfr., Garaudy, R., 1961, 159-160. Para ampliar la visión de la relación entre el pensamiento de Mounier y el de Teilhard, véase, Domenach, J.M. 1969 B; Lucas Hernán, J., 1973 y 1974; Baudry, G., 1978; -- Barthélemy-Madaule, M., 1967.
- (10) Cfr., Limone, G., 1980, 302 y 445 y ss.
- (11) Limone, G., *ibid.*, 448. En esta forma de explicar el universo mounieriano, Limone quiere poner de relieve la vigencia de una clara influencia hegeliano-marxista. Más adelante -- volveremos a ocuparnos con detenimiento de estas cuestiones.
- (12) "Un pensamiento sólo existe y se irradia -escribe Mounier- si está entrañado en un sujeto. Sin embargo, si el pensa-

miento no se hace comunicable objetivo, y por tanto en --  
cierto modo impersonal, no es pensamiento sino delirio" --  
(III, 459).

- (13) El último Mounier puntualizará así la crítica a la ontología objetivista sartreana: "Sartre compone una visión del ser-en-sí como masividad cerrada, estupidez estéril, superfluo repugnante, en el que el existente no puede más que en viscararse y perderse. Esta actitud filosófica lucha directa o invisiblemente contra el sentido de la encarnación y del compromiso que otros afirman. Tiende a desconsiderar y disolver toda mediación entre el ser espiritual y el mundo: grupo social, lenguaje, Estado, Derecho, instituciones, Iglesias, etc. ..." (Tâches actuelles d'une pensée d'inspiration personaliste, en "Esprit", n° 150, Noviembre de 1948, pág. 693. Vid., B.A.E.M., n° 14-15, Febrero de 1968). Por otra parte, Mounier se hace eco de la crítica marxista contra Sartre (crítica de Naville recogida en el apéndice de L'Existentialisme est un humanisme): "Desde el campo marxista se reprochaba a Sartre el no ver en el universo objetivo sino 'un universo de utensilios, de obstáculos sucios, encadenados, apoyados entre sí por una extraña preocupación de servirse los unos a los otros, pero afectados del espantoso estigma (a los ojos de los idealistas) de la supuesta 'exterioridad pura' y de considerarlo para el hombre 'ocasión de decepciones, sin asideros, en definitiva, indiferente: un probable perpetuo'; es decir, todo lo contrario de lo que el universo objetivo representa para el materialismo marxista" (III, 127).
- (14) Como nos recuerda Carlos Díaz, Mounier pudo conocer el marxismo hegelianizante o si se prefiere, al hegelianismo marxistizante recién salido de la Sorbona por mediación de -- Jean Wahl, Hyppolite, S. Jankélévitch, Kojève e incluso de los alemanes Korsch y Marcuse. En concreto, en 1934 ya había hecho su entrada en la Sorbona el marxismo con una tesis doctoral de Cornu (Díaz, C., 1975 C, 50).
- (15) Cfr., por ejemplo: II, 114 y ss. y 395 y ss.; III, 443.
- (16) Posteriormente el mismo autor reconoce: "Sea como fuere, lo cierto es que Mounier conoció mucho y bastante bien el marxismo" (Díaz, C., 1978, 157).
- (17) Mounier vió bien la proximidad de la filosofía de Sartre al pensamiento de Marx, intuyendo la conclusión marxista del existencialismo: en efecto, Sartre, en la afortunada expresión del profesor Ferrater Mora, acaba reconociendo que "si el saber es marxista, el lenguaje del saber, puede muy bien ser existencialista" (Diccionario de Filosofía, IV, 2938). Cfr., al respecto, J.P. Sartre, Critique de la Raison Dialectique, Gallimard, París, 1960; trad. cast. en Losada, -- Buenos Aires, 1963. Véanse sobre todo las "Questiones de --

Método", tomo I de la edición cast., págs. 15-156. Y especialmente, en referencia a las relaciones marxismo-existencialismo, págs. 23 y ss. Se puede consultar la reflexión en profundidad de Adam Schaff, Marx oder Sartre. Versuch einer Philosophie des Menschen, Europa Verlag, Viena, 1964. Hay trad. esp.: Filosofía del hombre (¿Marx o Sartre?), México, 1965. Cfr., también el interesante estudio del amigo y correligionario de Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Les aventures de la dialectique, Gallimard, París, 1955, págs. 200 y ss. Entre nosotros, y para una comprensión del paso del -- existencialismo al marxismo en Sartre, vid., Sotelo, I., -- Sartre y la razón dialéctica, Tecnos, Madrid, 1967, especialmente, págs. 13 y ss. y la pequeña pero admirable síntesis de una "fundamentación antropológica del marxismo" en Sartre, en, Riu, F., Tres fundamentaciones del marxismo -- (Lukács, Sartre, Althusser), Monte Avila Editores, Caracas, 1976, págs. 55-95 (recensión crítica de esta última obra, -- por nuestra parte, en la revista "Sistema", n.º 26, Septiembre de 1978, págs. 137-142). En un breve estudio acerca de "Historia y naturaleza en el materialismo dialéctico", uno de los discípulos de los maestros frankfurtianos, Alfred -- Schmidt, viene a defender las tesis de Sartre y de Hyppolite contra la de Garaudy y la de Vigier, en concordancia con la Crítica de la Razón Dialéctica, en donde Sartre sostiene significativamente que el existencialismo, entendido como -- un momento del pensamiento marxista que se ha vuelto autónomo, no tiene nada que ofrecer a éste en el plano teórico. Según Sartre, dice Schmidt, el existencialismo puede, -- en el mejor de los casos, desempeñar el papel de correctivo, respecto de la actual ortodoxia soviética, en cuanto ha -- ce valer de nuevo la subjetividad que aquélla conculca en -- una concepción meramente objetivista de la dialéctica. Por lo demás, agrega Schmidt, "... incluso el modo de argumentar de Sartre no se funda exclusivamente sobre la teoría -- existencialista, sino también sobre posiciones a las que se ha llegado desde hace largo tiempo en el ámbito del marxismo mismo, y que no se pudieron afirmar sólo por motivos políticos". Cfr. ., Schmidt, A., El concepto de naturaleza en Marx, (1962), Siglo XXI Editores, Madrid, 1976, págs. 197 y ss., tesis doctoral del autor, dirigida por Horkheimer y -- Adorno. Sobre ese último aspecto de la obstaculización política de la difusión del marxismo progresista, cfr., del mismo Sartre, Crítica de la Razón Dialéctica, edic. cast. cit., tomo I, págs. 28 y ss.

- (18) Citado por Moix, C., 1964, 209. Mounier aprendió de Jaspers que la meta de la filosofía consiste en una posesión nueva de la objetividad que pudiera ser concebida como "el medio que para aparecer, tiene la existencia" Cfr., III, 85, 123, 140 y 161.
- (19) Cfr., Cheminements du Personnalisme, en "Esprit", n.º 141, -- Enero de 1948, pág. 13. Por esta vía, y dentro siempre de

la corriente personalista, la importancia del proceso de objetivación, ha sido incluso asimilada a la investigación de la "esencia de la persona" en un intento de fundar una metafísica no idealista de la persona. Cfr., Rigobello, A., 1958, 42 y ss.

- (20) Desde esta perspectiva, no resulta plenamente correcto asimilar, como se ha hecho (Montani, M., 1959, 198 y ss.), la concepción mounieriana de la existencia a la idea básica -- del existencialismo de Gabriel Marcel, quien postulaba que la existencia no puede ser tratada en ningún caso como un mero demonstrandum. Cfr., Marcel, G., Existence et objectivité, en: Journal Métaphysique, 3ª edición, 1935, pág. 315. En Mounier es reconocible como hemos dicho anteriormente, una crítica del subjetivismo de ciertas nociones de existencia.
- (21) Cfr., Olivas Cabanillas, E., Problemas de método en la -- "Crítica de la Filosofía del Derecho Público" de Hegel -- (III), "Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense", nº 66, Madrid, 1982, págs. 52 y ss. No obstante, la instancia de intelección marxiana de la objetivación como mediación no debe entenderse como excluyente de la -- concepción mounieriana de la subjetualidad. Ella debe confrontarse con la intelección fenomenológica presente en diversas exploraciones existencialistas, tales como las del mismo Sartre, ya brevemente examinadas por nosotros (Cfr., Sartre, J.P., L'Être et le Néant, Gallimard, París, 1943, págs. 385 y ss.), o las de Merleau-Ponty; Cfr., de este último, sobre todo su Phénoménologie de la Perception, Gallimard, París, 1945, págs. 203 y ss. En conexión con esto, se ha podido hablar de un "personalismo de la carne" mounieriano no como un anticipo de la "phénoménologie de la chair" de Merleau-Ponty. Cfr., Díaz, C., 1969 A, 16. Vid. también al respecto, Conilh, J., 1966, 43 y ss.
- (22) Como nos dice Carlos Díaz (1975 C, 49-50), Mounier conocía ya en su primera época los Manuscritos de Economía y Filosofía de Marx (escritos por él en 1844 y publicados en 1932 por vez primera en la "Kröner Verlag", tras haberlos hallado Marcuse en el Archivo del Partido Socialdemócrata Alemán (Berlín), revisados por Mayer y Landshut. Los Manuscritos -- levantaron la caza del humanismo y fueron leídos por Mounier tras su publicación en francés en 1937. Pudo también Mounier conocer el libro de Lukács, Geschichte und Klassenbewusstsein (1923), cuyo planteamiento hizo profundo impacto en todos los franceses cultos, por cuanto suponía una revisión del marxismo y una superación tácita de la ortodoxia dogmática del Kremlin. Asimismo conocía Mounier la traducción francesa de El Capital (1875), la del Manifiesto del Partido Comunista (1882) y El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte (1891), además de los textos difundidos por "L'Humanité", órgano teórico del P.C.F. Parece, sin embargo, ha-

ber desconocido (piezas claves en el tema) la Dialéctica de la Naturaleza de Engels, que no aparece en francés hasta -- dos años después de la muerte de Mounier, ni los Cuadernos Filosóficos de Lenin (1955). Ambas hubieran podido iluminar la comprensión crítica del posible "naturalismo" marxista, aunque hasta es posible que dichas obras hubieran refrendado su propia opinión, como le ocurriera a Lukács con los -- Manuscritos. Por lo que respecta a la filosofía de la naturaleza de Engels, se puede entender el fondo de la apreciación de Carlos Díaz si se hace uso de una comprensión matizada de la misma, en contra de la interpretación mecanicista de la propia posición engelsiana, que ciertamente es la que a primera vista parece la más correcta interpretación. En el ambiguo y poco desarrollado prejuicio antimecanicista de Mounier, cuyos fundamentos coinciden (aunque ello no se explicita en la misma obra mounieriana) con toda una amplia corriente de crítica del Diamat mecanicista y cuantitativista, no caerían incómodamente las siguientes apreciaciones: "La filosofía cualitativa de la naturaleza deja de -- aparecer como algo puramente absurdo tan pronto como se la deja de valorar exclusivamente desde el punto de vista del mecanicismo, por muy victorioso que éste sea. Y no deja de ser digno de tenerse en cuenta el hecho de que un pensador tan poco romántico como Federico Engels abrazase, en muchos aspectos, la filosofía de la naturaleza de Hegel. Su -- Anti-Düring y, sobre todo, su Dialéctica de la Naturaleza -- toman muy en serio, también en ésta, el cambio de la cantidad en calidad. Lo cual significa que se reconoce en la naturaleza un análisis cualitativo de carácter extraordinariamente amecánico o supermecánico. Este aceptado trueque de -- la cantidad en calidad se compagina bastante mal con la total reducción de la calidad a cantidad; y Engels saca las -- consecuencias de esto. Elige a Hegel, el filósofo de la naturaleza, como maestro en la lucha contra el limitado mecanicismo". Cfr., E. Bloch, Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel (1962), Fondo de Cultura Económica, 2ª edición, Madrid, 1982, pág. 197. Por otra parte, no deja de ser curioso y en cierta medida estimulante para el pensamiento personalista el hecho de que en el Mounier de "l'existence incorporée" (Cfr., Le Personnalisme, III, 441-451), se encuentren reflexiones e intuiciones asimilables a las de Bloch, cuando presenta (cfr., op. cit., págs. 190-212 y especialmente, 196 y ss.) tan fundadamente un Hegel antimecanicista en sus teorizaciones acerca de los saltos cualitativos de la materia ("Hegel intenta desarrollar, de un modo lógico-objetivo, toda su filosofía de la naturaleza como la filosofía del tránsito dialéctico-cualificador de un modo de existencia a otro". Este el producto de la síntesis de la filosofía de la naturaleza de Hegel por parte de Bloch. Cfr., - op. cit., pág. 210).

- (23) En otro lugar, afirma en relación con esto: "El mal de espíritu que denuncian los materialistas lo encontramos exacta

mente igual a sí mismo en nuestra vida con la materia, por la sencilla razón de que 'espíritu' y 'materia' son dos abstracciones idénticas acerca del hombre concreto, vinculadas ambas a los mismos, y simbólicos, complejos de resentimiento" (II, 567-568).

- (24) K. Marx, La Ideología Alemana; citado por Mounier de la edición Coste de las "Oeuvres philosophiques", tomo VI, pág. 231.
- (25) En síntesis, y salvadas las distancias, ésta es también la actitud con la que el mismo Marx desarrolla todo su gran esfuerzo de reflexión historiográfica. En un denso estudio -- acerca de la filosofía marxiana de la historia, se puso recientemente de relieve cómo esa forma de interpretar el tratamiento de los presupuestos naturales que, según Marx, desarrolla su propia teoría, constituye la combinación de dos esquemas interpretativos de la historia: la historia evolutiva y la historia repetitiva (Lefort, C., Les formes de l'histoire, Gallimard, París, 1978, págs. 204 y ss.). La historia evolutiva es la que parece regida, según numerosos textos marxianos, por el desarrollo de las fuerzas productivas, el cual se opone a los límites de las relaciones de producción y a la larga, los elimina. Sin embargo, ya desde este punto de vista, la autonomía otorgada a ese factor -- siendo así que Marx debería incluir la expansión demográfica --, parece que contradice la idea clave de que la producción está subordinada a las condiciones socio-naturales, a la existencia de la comunidad mediadora de la relación con la tierra o, mejor dicho, que contradice la idea de que los efectos de la producción están condicionados por la forma comunitaria. "Las condiciones primitivas de la producción -- observa Marx --, no pueden ser ellas mismas productos o resultados de la producción, del mismo modo que la producción de los seres humanos, cuyo número aumenta por el proceso natural de los sexos" (Formaciones precapitalistas de la producción, tomo II de la edición de la Pléiade de las "Oeuvres Economiques", pág. 329). Ahora bien, dichas condiciones "primitivas", tal como han sido definidas, no dejan de ser determinantes mientras prosigue el desarrollo de las fuerzas productivas. Lo que éste modifica -- escribe Lefort --, es una determinada disposición de las relaciones sociales, pero no la forma comunitaria. El texto que hemos transcrito se refiere a la investigación marxiana de las formas históricas precapitalistas. Sin embargo Lefort también analiza el tratamiento de la forma de producción capitalista. La tesis de Lefort es que la distinción entre las dos historias -- evolutiva y repetitiva -- viene a coincidir con la de precapitalismo y capitalismo. En ese sentido es como se combinan los dos esquemas marxianos de interpretación de la historia, pero -- observa Lefort --, "ambos esquemas aparecen secretamente dirigidos por la exigencia de poner de manifiesto un tipo inédito de devenir social" (op. cit., pág. 205).



Al interpretar así un importante aspecto de los análisis -- marxianos de la historia, el estudio de Lefort permite poner de manifiesto la existencia, en el pensamiento de Marx, de instancias analíticas más complejas que las que describen las simples lecturas deterministas.

- (26) Mumford, L., Technics and civilisations. Mounier cita por -- la traducción francesa de Editions du Seuil (collection "Esprit"), pág. 329.
- (27) En relación con este tema y en favor de la rehabilitación -- de la cultura materialista, escribe Mounier en otro sitio: "El materialismo de los médicos de principios del siglo pasado y después el positivismo y el materialismo histórico, realizaron algo más que una obra puramente negativa. Sin su frenazo, quizás, la vitalidad europea se habría desvanecido en todas las modas de la época: El racionalismo verbal de las 'luces', las languideces románticas, o el espiritualismo descolorido de los bienpensantes; un ambiente en el que la mentira vital establecía por doquiera una especie de bovarismo colectivo" (II, 567).
- (28) Por lo que respecta a Hegel, R. Garaudy resume así su interpretación de las referencias hegelianas a las relaciones -- hombre-naturaleza: "Al comenzar el estudio de la autoconsciencia por el deseo, Hegel destaca que la toma de conciencia de sí por parte del hombre es esencialmente activa. Desear una cosa, aún en el nivel más elemental, por ejemplo -- en el del hambre, es ya desear transformarla por una acción; no contemplarla sino suprimirla en tanto que cosa -- 'enunciada', independiente, sin relación con el yo, y hacer la mía, absorbiéndola en mí, asimilándola. El hombre no puede llegar a la consciencia de sí mismo por la contemplación, sino sólo por la acción. El deseo es el comienzo de ese yo activo, del negador del ser dado, un yo que transforma y crea. De ello se desprende una segunda consecuencia: -- la relación entre el hombre y la naturaleza, su unidad, no es un 'dato', es una acción. Esta unidad que sólo es aquí -- deseada, sólo se realizará al término de un arduo trabajo, -- mediante el cual el hombre humanizará la naturaleza. El tercer descubrimiento capital de Hegel es que la relación entre el hombre y la naturaleza, pasan a través de las relaciones entre los hombres. El hombre no puede satisfacer sus necesidades sino socialmente. En términos idealistas, Hegel lo exprese diciendo que la autoconsciencia sólo puede satisfacerse siendo reconocida por otra autoconsciencia". Garaudy, R., La pensée de Hegel, Bordes, París, 1966 (citamos -- por la traducción española de Seix Barral, Barcelona, 1974, pág. 81). En relación genérica con el tema de la función mediadora de las relaciones intersubjetivas en la relación -- hombre-naturaleza, está la distinción que Hegel en la Fenomenología del Espíritu, entre el deseo humano y el deseo -- animal. El deseo humano no se dirige solamente a "su obje--

to", gracias a lo cual podrá saciarse, sino que precisamente se dirige a otro deseo. De este modo, amar es tender el cuerpo hacia otro cuerpo; pero es también, más fundamentalmente, exigir que ese cuerpo se tienda también, que desee; es desear el deseo del otro... Vid., al respecto, Châtelet, F., "G.W.F. Hegel", en Historia de la Filosofía, Espasa Calpe, Madrid, 1973, tomo III, págs. 172-205.

- (29) K. Marx: Economie, Politique et Philosophie, D<sup>a</sup>, tomo V, -- pág. 36 (según cita del propio Mounier).
- (30) K. Marx: El Capital, tomo II, pág. 34 (Mounier cita por la edición francesa de Molitor).
- (31) Cfr., Tâches actuelles d'une pensée..., cit., pág. 707.
- (32) Garaudy, R., Karl Marx, Seghers, París, 1964, págs. 52 y -- ss. Citamos por la traducción castellana de Ediciones ERA, México, 1970, págs. 45 y ss. Como fuentes principales del concepto de alienación en general, se pueden señalar, según Garaudy, las siguientes: La fuente económica: la alienación para el economista es la transmisión de la propiedad a otra persona. En una sociedad mercantil, la forma más común de alienación es la venta. La fuente legal: en los teóricos de los derechos naturales, el término alienación designaba la pérdida de la libertad originaria, su traspaso a la sociedad a través del contrato social. Este es el sentido en el que Rousseau usa el término en El Contrato Social. La fuente filosófica: para Fichte, la alienación es el acto por el cual el sujeto es puesto después del objeto. El objeto, el no-Yo, en su totalidad, es una alienación de la conciencia del Yo. La fuente teológica: en el sentido de la teología gnóstica, la alienación expresa la creación del mundo por Dios. En la tradición gnóstica, esta noción se emparenta -- con la de "procesión" y la de "caída" (Garaudy, R., op. cit., pág. 46). En el primer sentido de la fuente teológica, Garaudy debe referirse a la "procesión" de la tradición plotiniano-cristiana en tanto que "proyección" o tendencia de todo ser a la exteriorización. Bréhier equipara el término al moderno de "evolución". Cfr., La philosophie de Plotin, París, 1922, IV, pág. 85.
- (33) K. Marx, Manuscritos económicos y filosóficos, en: Marx y Engels, Escritos económicos varios, Grijalbo, México, 1966, pág. 113.
- (34) Ibid., pág. 110.
- (35) Ibid., pág. 114.
- (36) Ibid., pág. 114.
- (37) Ibid., pág. 112.

- (38) Ibid., pág. 70.
- (39) Ibid., pág. 96.
- (40) K. Marx, El Capital, F.C.E., México, 1966, 4ª edición, tomo II, pág. III.
- (41) Ibid., tomo III, pág. 768.
- (42) Ibid., tomo I, pág. 461.
- (43) K. Marx, "Carta a Engels, 2 de Agosto de 1862", en: Marx y Engels, Correspondencia, Editorial Problemas, Buenos Aires, 1947, pág. 149.
- (44) K. Marx, El Capital, cit., tomo II, pág. 194.
- (45) K. Marx, Manuscritos económicos y filosóficos, cit., pág. - 62.
- (46) Garaudy explica más adelante, al estudiar la economía política más detenidamente, cómo Marx superó esta concepción positivista de la ciencia. Cfr., Garaudy, R., op. cit., págs. 112 y ss.
- (47) Marx y Engels, La Ideología Alemana, Editorial Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, pág. 32.
- (48) Cfr. al respecto, el artículo de Mounier: Débat à haute voix, en, IV, 114 y ss.
- (49) Ibid., pág. 115. Mounier reprochará no obstante a Marx no haber pasado de la crítica del idealismo a la construcción de la persona. Si Marx -escribe-, hubiese continuado profundizando durante algunos años más su misma filosofía, sin dejarse distraer por la polémica y la acción revolucionaria, "el marxismo no sería esa cosa inhumana que ahora es" (Cfr. Réflexions sur l'action et sur l'amour, en "Esprit", 1953, pág. 3. En nuestra opinión, se le escapa aquí a Mounier, -- quizás por no haber profundizado él lo suficiente en los -- textos marxianos, cuál es la profundidad de la elaboración del pensamiento de Marx. En los Manuscritos, Marx se ocupa ya de temas de la literatura idealista, como por ejemplo, - el tema de la esencia humana. Pero ya en esa etapa de su -- pensamiento, Marx medita sobre su propia obra, a fin de conseguir una toma de conciencia total del "hombre genérico". De ahí, la evolución que sigue su pensamiento en las etapas sucesivas de La Ideología Alemana, El Manifiesto y finalmente, El Capital. Al final de su vida, como nos cuentan sus -- biógrafos, Mounier se sentía muy preocupado por revisar y -- ampliar su conocimiento de la filosofía y la economía marxistas. La noche anterior a su muerte, trabajaba precisamente sobre una edición de La Ideología Alemana.

- (50) "La máquina estandariza, tiende a lo uniforme, tan esencialmente como el hombre tiende a la diversidad" (III, 387). Situarse en el interior de la alienación el poder de abstracción y su distinción de la objetivación, es, por otra parte, un esquema teórico de la crítica marxiana. Como escribe Jean Lacroix, "el análisis del trabajo alienado inaugurará una crítica que presidirá todo el pensamiento y todo el método de Marx: la de la noción de abstracción. En los Manuscritos de 1844, la abstracción aparece como la esencia de la alienación. El hombre alienado es definido por la separación real respecto de sí mismo. Pero aparte de esto, no hay que confundir alienación con objetivación: la alienación es siempre objetivación, pero no toda objetivación es alienación. La alienación y la abstracción es el hombre mismo totalmente objetivado, en el sentido de reificado. Y lo es cuando, convertido en un extraño respecto del producto de su trabajo, se convierte por ello mismo en un extraño respecto del hombre" (Lacroix, J., La pensée du jeune Marx, Publications des Facultés Universitaires Saint Louis, Bruselas, 1976, pág. 396). Entre nosotros, vid. también, para otra perspectiva de este tema el libro del profesor Eusebio Fernández (Tesis Doctoral del autor), Marxismo y Positivismo, Editorial del Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.
- (51) Mounier toma esta explicación de Lafitte, La science des machines, Blond et Cie., París, 1939, pág. 48. Que nosotros sepamos tan sólo existe un trabajo monográfico acerca de la idea de alienación en Mounier, Se trata de Pluzanski, T., - 1962.
- (52) Cfr., Limone, G., 1980, <sup>448 y ss.</sup> Vid., págs. 10 y ss. del presente trabajo.
- (53) El esquema de Limone es, como se puede comprobar acudiendo a los textos mounierianos de referencia, una interpretación libre y extrapolada del pensamiento de Mounier. Sólo algunos momentos del citado esquema (sobre todo el primero) pueden ser suficientemente aislables de la dispersión mounieriana. Sólo la instancia determinista tiene una mínima entidad especial-discursiva en Le Personnalisme y en general, en toda la obra de nuestro autor.
- (54) Vid., sobre todo, Max Scheleer, Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928. Citamos por la traducción castellana, El puesto del hombre en el Cosmos, Losada, Buenos Aires, 1938, págs. 27 y ss.
- (55) Ibid., pág. 28. Lo real-material-inorgánico es en Mounier repetidamente concebido como la materia-resistencia. Mounier da cuenta aquí, entre otras cosas, de la influencia de la corriente espiritualista-vitalista, línea Maine de Biran Bergson-Dilthey-Schopenhauer-Scheler.

- (56) "El grado ínfimo de lo psíquico, o sea, de lo que se presenta objetivamente (o por fuera) como 'ser vivo' y subjetivamente (o por dentro) como 'alma', y a la vez el vapor que lo mueve todo hasta las alturas luminosas de las actividades espirituales, suministrando la energía a los actos más puros de pensamiento y a los actos más tiernos de radiante -- bondad es el impulso afectivo sin conciencia, ni sensación ni representación. La misma palabra 'impulso' indica que en él no se distinguen todavía el 'sentimiento' y el 'instinto', que, como tal, tiene siempre una orientación y finalidad específica 'hacia' algo, por ejemplo, hacia el alimento, hacia la satisfacción sexual, etc. Una mera 'dirección hacia' y 'desviación de' (por ejemplo, de la luz), un placer y un padecer sin objeto, son los dos únicos estados del impulso afectivo" (Max Scheler, op. cit., pág. 28).
- (57) Tanto uno como otro esquemas son más extensos pero aquí que dan sólo referidos los momentos o niveles que expresan la subjetualidad material. Quedan aplazados los niveles superiores para su integración en los momentos formal y personal de la subjetualidad; *in limine: el nivel de la consciencia-razón y el nivel de la vida animal, etc. op. cit., págs. 443-450.*
- (58) A pesar del esfuerzo de Max Scheler por fundar antropológicamente, es decir, en la sede de las ciencias humanas, su filosofía del sujeto, no puede desconocerse (cosa que también atañe a Mounier) su vinculación objetiva con la tradición espiritualista de la antropología filosófica del siglo XIX. Vid., por ejemplo un precedente en la antropología de Maine de Biran, construida en base a la distinción entre vida animal, vida humana y vida espiritual. Cfr., al respecto, Abril Castelló, V., 1966 A, 1967 A y 1969. Por lo que atañe al personalismo, hay que tener siempre en cuenta, que aunque podemos aislar una teoría del hombre (en tanto que teorización científico-antropológica), ésta será siempre -- una visión del hombre parcial. La concepción del "hombre total" exige siempre en Mounier una superación de la antropología o de la psicología científicas.
- (59) Cfr. también, II, 604 y sobre todo, Le conflit de l'anthropocentrisme..., cit., págs. 25 y ss.
- (60) Cfr., I. Kant., Crítica de la Razón Pura, Losada, Buenos Aires, 1938, vol. I, págs. 152-153. Como escribió K. Axelos: "Lo que los griegos llamaron physis y kosmos y fué interpretado por los romanos como natura y universum, se transformó -- es decir, fué transformado a través de una larga historia -- en 'naturaleza'. La naturaleza es entendida, por consiguiente, como 'el conjunto de todas las cosas que pueden ser objetos de nuestros sentidos y, por lo tanto, también de la experiencia' (Kant)". Cfr., Introducción a un pensar futuro, Amorrortu, Buenos Aires, 1966, pág. 92.
- (61) A propósito, escribe Mounier en otro sitio: "El mismo esque-

ma idealista de la persona, que la desvincula de las vías naturales, perpetúa la costumbre de describirla en oposición a la existencia colectiva, en tanto que diferencia, -- oposición, agresividad o absoluta autonomía. Identificar -- con esta descripción el error individualista y denunciarla por principio como muchos lo hacen hoy día, no quiere decir haberse liberado efectivamente de ella". Cfr., Tâches actuelles d'une pensée..., cit., pág. 704.

- (62) "El racionalismo nos ha acostumbrado durante demasiado tiempo a emplear, en el lenguaje corriente, subjetividad como sinónimo de irrealdad" (I, 610). Retomando nuestra propia reflexión: si la "persona" (en tanto que subjetualidad formal) no puede ser en Mounier "objeto de una experiencia espiritual pura, separada de todo trabajo de la razón y de todo dato sensible" (cfr., supra, pág. 47), en efecto, pues, la subjetualidad formal no es irrealdad, aunque sí inserción del lenguaje idealista en el discurso sobre la subjetualidad formal; es en cierta medida asimilable a la subjetividad histórico-racional del capítulo VI de la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Nos referimos al sentido en el que lo ve Ernst Bloch: "El capítulo VI recorre la historia como algo en y gracias a lo cual el sujeto ha llegado a su mayoría de edad, de modo que el 'Espíritu' se encuentra en ella como motor y suceso reales" (E. Bloch, Sujeto-Objeto, cit., pág. 69). Y, lo que es más importante (para conectar con el aislamiento del proceso de objetivación en el discurso sobre la subjetualidad material), el momento de la subjetualidad formal se integraría ya en el estadio objetivo de la sucesión filosófica mediante la cual se representa el -- proceso de la historia en la Fenomenología del Espíritu. -- Por eso se podría decir que la razón objetivante del discurso sobre la subjetualidad material (en tanto que razón observadora, físico-psicológica: la razón natural o razón en la historia natural, o menos matizadamente en Mounier, la razón del racionalismo ingenuo y del mecanicismo) es distinta de la conciencia racional en la historia humana, que es, en gran medida, historia interior, vivencia del sujeto formal en tanto que sujeto moral. Hasta aquí un Mounier idealista (o hegeliano). Pero cuando hablamos de la subjetualidad formal como subjetualidad empírico-histórica es porque no queremos dejar de dar cuenta del momento psicológico de la dispersión mounieriana en el que es evidente la atracción materialista para el personalismo. En la subjetualidad formal en tanto que subjetualidad empírico-histórica se -- muestran las reminiscencias de la concepción marxiana del sujeto real como sujeto productor de sí mismo mediante el trabajo y si aceptamos que en Marx (Schmidt, A., op. cit., pág. 79), el proceso de producción tiene tres momentos abstractos: materia prima, materia-instrumento y trabajo-forma, la subjetualidad empírico-histórica es efectivamente -- subjetualidad formal al modo marxiano.

- (63) Por estas razones dice Mounier que el santo (que sería el - que espera no activo, el que contempla) no se ha de confundir con el héroe. El santo es el primer anuncio histórico - de la posibilidad de la subjetualidad personal y el héroe - es la máxima expresión del individuo que intenta actuar la libertad intencional. El santo sería el sujeto que ha trasladado al mundo sensible la posibilidad de la realización - de la subjetualidad personal y evoca esa posibilidad sobre todo mediante la dimensión contemplativa, trascendentalista de su vida. El pensamiento liberal limita, por la conciencia racional, las posibilidades de realización histórica de una libertad personal. En el personalismo, ésta es sólo realizable, en puridad de términos, en la ciudad personalista. Cfr., I, 615. Sobre la relación entre la noción mounieriana de libertad y su correlativo en el pensamiento liberal, - vid., sobre todo, Gallant, C., 1956.
- (64) Cfr., el artículo, Y a-t-il une justice politique?, en "Esprit", nº 136, Agosto de 1947, págs. 226 y ss.
- (65) En relación con esto, escribe el último Mounier: "Olvidar - esta presencia actual, en la historia desventurada, del - principio vivo de la historia liberadora, no ya solamente - bajo su forma histórica y sociológica (sucesión de las clases 'progresistas'), sino bajo su forma transhistórica; desconocer la fuerza de ruptura y de creación de la persona bajo pretexto de que la persona es todavía siervo, supone - arriesgarse a atrofiar la única fuerza que puede proporcionar el paso de la necesidad a la libertad. Es tanto como - comprometer no solamente al 'alma' sino también la eficacia de la revolución proyectada". Cfr., Tâches actuelles d'une pensée..., cit., pág. 689.
- (66) En este sentido, la referencia de la noción de individuo - existente al tema de la disolución de la subjetualidad formal en "la multiplicidad desordenada e impersonal de la materia" (I, 605), nos permite pensar en una operación que el personalismo realiza mediante un doble esfuerzo crítico-superador de, por un lado, la reducción pesimista propia del existencialismo subjetivista (Cfr., por ejemplo, III, 94), y por otro, de la reducción optimista del objetivismo excluyente, propio del postulado de Marx, de raíz feuerbachiana, del sujeto concreto en tanto que ser determinado por las - exigencias de la materia y de la historia.
- (67) Desde esta óptica se ha podido escribir: "La rica noción - mounieriana de compromiso puede ser considerada como una categoría ética fundamental capaz de realizar la soldadura entre valores eternos y valores contingentes, los cuales, a través del compromiso, se realizan en el curso de la historia" (Campanini, G., 1968, 192). Es cierto sin embargo - continúa este autor-, como apunta justamente V. Melchiorre (II metodo di Mounier, pág. 30. Vid., Melchiorre, 1960), que si

el hombre es intuído como ser en la relación, y por tanto - no en su relación con el trascendente, sin embargo, "su relación con el Ser es un componente esencial de su relación" y la persona se afirma plenamente tan sólo en su encuentro con la trascendencia. Reflexiones análogas a las de Melchiorre y Campanini en este punto, son adjudicadas a Mounier en, Montani, M., 1959, 319 y ss. No obstante, este último autor pone en evidencia el fundamento axiológico del personalismo, en contraposición a la sustancial gratuidad - que el concepto de compromiso reviste por ejemplo en Sartre, Camus o Malraux. Para una visión crítica de la noción de -- compromiso en el pensamiento de Mounier, procedente del campo marxista, vld., Zaza, N., 1955, y también Lefebvre, H., y Guterman N., 1936; así como, Garaudy, R., 1950 y 1970. Menos críticamente y con mayor amplitud analítica se trata el tema del compromiso en Mounier en, Dumouchel, T., 1963; - - Kemp, P., 1973; Ladrière, J., (s/f); Rigobello, A., 1977 y Roy, J., 1976.

- (68) La crítica marxista del personalismo se ha dirigido contra este aspecto en términos aparentemente estrictos y claros: "La primacía de lo espiritual es justamente la negación del espíritu. El materialismo, por el contrario, salva al espíritu. Para realizarlo, pasa por su aparente negación, por el desvío de la Economía y de la acción política. Pero este desvío alcanza un punto de apoyo sólido, un punto de partida para la vida espiritual imprevista y entregada; por la - consciencia al fin humanizada. El espiritualismo, de hecho, destruye el espíritu. El materialismo coloca primero la naturaleza, pero en relación con esta enorme realidad, da - - cuenta justamente de la potencia real de la acción y del -- pensamiento humano. Y sin separar el pensamiento de la acción, llega a definir verídicamente la libertad y el espíritu. No se trata ciertamente de un espíritu metafísico y - - trascendente: se trata de un espíritu eficaz y real". Cfr., Lefebvre, H., y Guterman, N., 1936, 162.
- (69) La definición de persona en Boecio está en una de sus obras teológicas: Libere persona et duatus naturis et una persona Christi contra Eutychen et Nestorium, edición realizada en Basilea, en 1570.
- (70) El mismo Carlos Díaz, en la reedición del trabajo que ahora examinamos, cambia la expresión de su metafísica mounieriana. Al empezar a hablar de la "estructura metafísica de la subjetualidad personal", escribe: "La relacionalidad de lo sustancial es la formalidad de lo subjetual" (Díaz, C., - - 1975 C, 27).
- (71) Para examinar la presentación de un Mounier tomista, vld., sobre todo: Dao-Day-Den, J., 1959, passim; Braegger, L., -- 1940, 32 y ss.; Montani, M., 1959, 363 y ss.; y para la presentación reduccionista de un Mounier metafísico, cfr., Ri-



gobello, A., 1955, 130 y ss. Vid., también, Guissard, L., - 1962; Moix, C., 1964; Barlow, M., 1975 y Campanini, G., - 1968. En relación con la relación yo-tú, tal como la resume Carlos Díaz, vid., I, 220 y ss.

- (72) La expresión pertenece a Luigi Stefanini, Personalismo social, Studium, Roma, 1952, pág. 6: "Quien esto escribe, -- profesa una gran admiración por el personalismo social, que en Francia está representado por E. Mounier, animador del grupo Esprit. Reconozco que dicho movimiento está animado por una fe; que es ansia de combate y de realización. Pero pienso que convendría demorar el ansia difusiva, a fin de evitar que el personalismo social, insuficientemente controlado en la esfera de los principios, admita con demasiada facilidad un acercamiento a tendencias de signo bien distinto, las cuales, por desgracia, actúan en el mundo moderno con una fuerza de choque que no deja tiempo para reflexionar sobre nuestra condición de hombres y sobre las leyes a las que la naturaleza humana debe obedecer para no corromperse". (Subrayamos nosotros).
- (73) I. Kant, Crítica de la Razón Pura, cit., I, pág. 356.
- (74) Ibid., pág. 357.
- (75) También en la corriente personalista, ha sido puesta en proximidad la preocupación personalista por teorizar y relacionar el "hombre total" (la persona) con el "hombre genérico" marxista. Cfr., Lacroix, J., La pensée du jeune Marx, cit., págs. 398 y ss.
- (76) K. Marx, Principios de una Crítica de la Economía Política, edición de La Pléiade, tomo II de las Obras de Marx; citado por C. Lefort, Les formes de l'Histoire, cit., pág. 198.
- (77) Se puede encontrar otra interpretación fenomenológica de la noción mounieriana de persona en, Severino, A., 1974, págs. 132 y ss.
- (78) Adorno, T.W., Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento, Monte Ávila Editores, Caracas, 1970, págs. 240-241.
- (79) Adorno, T.W., ibid., págs. 246-247. En relación con la difícil compatibilidad del sujeto intencional husserliano con el "homo faber" de Marx, lo más relevante de la crítica de Adorno a Husserl es el descubrimiento de la operación idealista de este último, consistente en ocultar las contradicciones entre individuo y situación social. En la fenomenología husserliana de la subjetividad pura --escribe Adorno--, "la pretensión de totalidad de la subjetividad que da el sentido se autoextingue. Si el sujeto lo incluye 'todo' en sí, si le confiere a todo su significado, podría igualmente estar ausente como factor esencial del conocimiento; es un

mero marco al que no le han sido fijadas diferencias de ninguna índole, las únicas que, empero, podrían determinar la subjetividad. El exceso husserliano en materia de subjetividad significa el mismo tiempo, un defecto en cuanto a subjetividad. El ego, al admitirse y asumirse, en cuanto condición constituyente o significante, como ya precedentemente dado en todo lo objetivo, renuncia a toda intervención del conocimiento y especialmente de la praxis. Acrítico, en una pasividad contemplativa, implanta un inventario del mundo - cosal, tal como éste le es presentado dentro del orden - - constituido (Subreayamos nosotros). Con razón dice el fenomenólogo de la epojé: 'En realidad, nada hemos perdido'... -- Salvo --añade Adorno--, el derecho de juzgar acerca de apariencia y realidad. En cambio se considera satisfecho con un título formal de posesión respecto al 'mundo' aceptado. La exterioridad impotente de la reducción, que deja todo como era, se manifiesta en el hecho de que los objetos reducidos no son bautizados con nombres propios, sino que los torna visibles en su condición de reducidos, mediante un mero ritual gráfico: el de las comillas. En el empleo de las mismas, que debe advertir acerca de la pureza fenomenológica, el investigador estricto se encuentra con el desdichado humor del periodista que escribe 'dana' cuando alude a una -- prostituta. El mundo entre comillas es una tautología del mundo existente; la epojé fenomenológica es ficticia. La -- misma insinúa una soledad absoluta y no obstante se refiere confesadamente en todos sus actos al 'sentido' de éstos, al mundo que ordena hundirse. En ello se refleja una contradicción fundamental de la situación social, cuyo mapa geográfico asume la fenomenología tan fiel como inconscientemente. En esa situación social, el individuo se ha transformado en un asistente impotente, totalmente dependiente de la realidad precedentemente dada, esforzado ya únicamente en pro de la adaptación; pero debido al mismo mecanismo, se ha vuelto tan carente de referencias, tan cosa entre las cosas, que -- en esa sociedad que lo determina hasta descender a su existencia desnuda se cree impercibido, incomprendido y autosuficiente (Subreayamos nosotros). La contradicción entre ambas experiencias, resulta transfigurada para la fenomenología. Esta da ese mundo solamente asumido y contemplado por una posesión del individuo absoluto, por la quinta esencia de todos los correlativos del 'discurso solitario'. Pero -- justamente con ello, consagra y justifica a lo meramente -- existente como esencial y necesario, en virtud de esa conciencia pura que no necesita de cosa alguna para su existencia. Husserl no ha dejado dudas acerca del carácter de ficción de esa solución. Declara abiertamente que la ficción es el trozo nuclear del método: así pues, puede decirse verdaderamente, si se gusta de hablar con paradojas, y decirse con estricta verdad, si se comprende bien el sentido multívoco, que la 'ficción' constituye el elemento vital de la fenomenología, así como de toda ciencia eidética; que la -- ficción es la fuente de la que extrae su alimento el conoci

miento de las verdades eternas (Investigaciones lógicas, tomo I: "Prolegómenos a la Lógica Pura", pág. 132). Por cierto -continúa Adorno- que Husserl trata de prevenir el peligro del empleo polémico de esta proposición que 'podría adecuarse especialmente como cita para ironizar naturalísticamente el procedimiento eidético del conocimiento' (ibid.). Pero tal preocupación no es necesaria. No es paradójal audacia del eidético la que provoca la crítica. En ella se expresa el mejor agens de la fenomenología; el exceso utópico por sobre el aceptado mundo cosal; el impulso latente de hacer que, en filosofía, resalten de por sí lo posible en lo real y lo real a partir de lo posible, en lugar de contentarse con el sucedáneo de una verdad reducida de los meros hechos, de su 'ámbito' conceptual... Pero la propia ficción husserliana traiciona rápidamente lo posible a lo real. Si Husserl confisca el reclamo de experiencia confirmante, contenido en toda ficción, al definirlo como una 'posibilidad pura', en cambio ya transfiere a la ficción presente la evidencia que sólo correspondería a una experiencia futura. En lugar de pensar lo posible como algo que va estrictamente - más allá de lo existente y que aún debe ser realizado, lo -- transmuta por encanto en un verdadero sui generis que debe poder ser pasivamente percibido como la realidad aceptada" (Adorno, T.W., op. cit., págs. 243-245).

Cabe preguntarse aquí, por otra parte, si estas reflexiones críticas no son aplicables a muchas de las operaciones teóricas del personalismo mounieriano.

- (80) Ya avisa no obstante Carlos Díaz, de entrada, que la fantasía existencial del personalismo no pertenece a la fenomenología heterodoxa de la reducción eidético-trascendental que se remonta a las "esencias" de los metafísicos. Cfr., Díaz, C., 1969 A, 514).
- (81) Rigobello, A., Introduzione ad una logica del personalismo, Liviana Editrice, Padua, 1958, pág. 40.
- (82) Las intuiciones anticipadoras de Mounier que se mueven en esta órbita. están próximas de lo que, en otro nivel crítico, se hace en la actualidad dentro de la Filosofía de la Ciencia. Cfr., el desarrollo de una noción de complejidad - que pueda superar los reduccionismos positivo-deterministas, por ejemplo en, Morin, E., Science avec conscience, Fayard, París, 1982 y también, del mismo autor, La Méthode, I: La Nature de la Nature; II: La Vie de la Vie, Le Seuil, París, 1977 y 1980 respectivamente.
- (83) Es significativo el paralelismo de estas reflexiones de Mounier con el "humanismo de la libertad" con el que se identifica especialmente el Maritain de: Du régime temporelle et de la Liberté, Desclée de Brouwer, París, 1933. Vid. también al respecto, del mismo autor, Le philosophe dans la cité, Alsatia, París, 1960.

- (84) Frente al desviacionismo del espiritualismo fascista, Mounier opuso repetidamente argumentos de distanciamiento: muy claramente por ejemplo, en forma de respuesta a un congreso sobre el corporativismo que tuvo lugar en la Italia fascista: "Nosotros -escribe Mounier- hacemos un corte radical entre lo espiritual y la ideología (y es preciso poner la inteligencia del lado espiritual pues las ideologías no son sino deslices de la inteligencia). Lo espiritual no es un mecanismo para fabricar sistemas o justificaciones; tampoco es sólo, como decía recientemente Ghéhenno, la posibilidad de soñar más amplios sueños; es el hombre todo entero, que encuentra su orden y que siguiendo esta orden hasta el límite de sus responsabilidades, piensa, quiere, crea, se supera y se da. Así pues, cuando nosotros planteamos los problemas espirituales de la revolución, no planteamos problemas futuros, problemas para más tarde (y así respondemos al fascismo análogamente a como hemos respondido a los marxistas) planteamos problemas presentes y vivos. Todo régimen está orientado, incluso cuando pretende recibir su inspiración sólo de la experiencia; y aún cuando no tiene consciencia de su dirección, desde el principio y en cada momento, la recibe desde el exterior o de una desviación interna, lo cual no le resulta a penas más aprovechable... Finalmente, cuando planteamos los problemas espirituales de la revolución, no planteamos problemas ideales o falsos... Testimoniamos simplemente (asumiendo nuestras responsabilidades) - una antigua verdad: que no se actúa más que en la medida de lo que se es". Cfr., Dialogue sur l'Etat fasciste, en "Esprit", nº 35-36, Septiembre de 1935, págs. 726-727.
- (85) Para exponer en síntesis los elementos principales que, desde una óptica personalista, presentaría una dialéctica individuo/persona, se ha escrito: "El hombre, que es individuo y por tanto orgullo individualista y clausura egoísta, participa intencionalmente, a través de una dialéctica de la participación, la fuente personal del ser y la aspiración de todo el ser a configurarse como persona. Realizamos nuestro ser-persona en la muerte del arbitrio de la prepotente personalidad. La categoría de la participación manifiesta aquí su componente ética: el compromiso a realizar, en la libertad del querer, las estructuras personales del ser. De este modo, la dialéctica presenta su componente ascético y el humanismo personalista se precisa como humanismo de la humildad" (Rigobello, A., Introduzione ad una logica del personalismo, cit., pág. 53). Vid. también el importante ensayo de una fundamentación personalista de la teoría de la verdad en Jacques Maritain, Les degrés du savoir ou distinguer pour unir, Desclée de Brouwer, París, 1932, 6ª edición, - - 1959.
- (86) Se han puesto de manifiesto las raíces bergsonianas de esta distinción, por ejemplo, en Zaza, N., 1955, págs. 86 y ss. También es preciso recordar aquí la distinción maritainiana

entre individuo y persona, a la que el maestro de Mounier - atribuía orígenes tomistas. Cfr., al respecto, Maritain, -- J., Humanisme integral, Aubier, París, 1936. También del -- mismo autor, Para una filosofía de la persona humana, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1937; y asimismo, de Maritain, Les droits de l'homme et la loi naturelle, Maison Française, N. York, 1942 / Paul Hartmann, París, 1945. Víd., sobre ello, Peces-Barba Martínez, G., 1972, 140 y ss.

- (87) Cfr., el artículo: A nos lecteurs, en "Esprit", nº de Mayo de 1945, pág. 220.
- (88) Cfr., Díaz, C., 1975 C, 60-61. Víd., también págs. 50 y - ss. del presente trabajo.
- (89) La relación entre lo temporal y lo espiritual es uno de los temas sugeridos e integrados de forma definitiva en el pensamiento de Mounier, en gran medida por su lectura de Péguy. De Péguy aprendemos -escribe Mounier- que "el sentido de lo real está incesantemente nutrido de lo concreto; lo concreto aparece incesantemente iluminado por lo abstracto; lo abstracto, incesantemente nutrido de lo temporal; lo temporal, incesantemente iluminado por lo espiritual" (cfr., I, 118, p). Afirmaciones de este tipo -escribe Campanini-, le supusieron a Péguy la acusación de haber perdido de vista el sentido de la trascendencia del Cristianismo. Al respecto, fueron particularmente duras las críticas de Julien Benda - (La fin de l'éternel, 1927 y sobre todo, La trahison des -- clercs, 1929). La defensa que Mounier hace de Péguy es, ante litteram, una autodefensa de las análogas acusaciones -- que, con vivacidad aún mayor, el propio Mounier sufrirá más tarde. Pero ya entonces, Mounier había tomado su opción -- consciente en favor de un Cristianismo de la encarnación y en contra de un Cristianismo abstracto y descarnado, integrando la visión de Péguy a la luz de una sensibilidad histórica bastante más matizada que la péguiana y sobre todo, de una valoración menos negativa del mundo moderno, que por su parte, Péguy rechaza en bloque (Campanini, G., 1966 C, - 11). Sobre las relaciones entre el pensamiento de Mounier y el de Péguy, víd., sobre todo, Simon, P., 1956; Comune, A., 1977; Fumet, A., 1970 e Ichimura, T., 1971 (en japonés en -- el original, hay un resumen en lengua francesa en la "Bibliothèque Emmanuel Mounier" de Châtenay-Malabry).
- (90) Aristóteles -recuerda Maritain- decía que había más felicidad en conocer imperfectamente las cosas divinas, que no -- perfectamente las cosas proporcionadas a nuestro espíritu - (Le songe de Descartes, cit., cap. II, pág. 274). Por esta última vía, que es la vía de Descartes, se desvela la rica perspectiva del dominio, de la naturaleza sometida y utilizada. Pero mire a donde mire el inmenso ciclo de lo útil, -- éste quedará sin respuesta y el destino del hombre sin palabra. En este punto, toda interpretación existencial de Des-

cartes encuentra su límite. Y toda investigación que se dependiza de la trascendencia, descubre el mito de la última verdad como evidencia distinta: apunta, por el contrario, a la evidencia del misterio. Si el absoluto es incomprensible y si toda realidad participa del absoluto, toda realidad -- participa por tanto de dicho misterio y de dicha incomprensibilidad (Melchiorre, V., 1961. Citamos por la reedición -- de este artículo en, Melchiorre, V., 1970, 159).

- (91) Al respecto escribe Lacroix: "Lo uno, decía Plotino, no es tanto objeto del espíritu como aquello que hace que el espíritu tenga objetos. El personalismo descubre esta verdad en su análisis del espíritu. El espíritu es lo que nunca puede ser objeto de constatación ni de prueba; es lo que reside enteramente en la fe que tiene en sí mismo, lo que sólo subsiste en virtud de esa fe. En ese sentido, el acto de fe es el acto puro y supremo: mediante el acto de fe filosófico, nos despojamos de todo lo que es sensible y dado para conferirnos a una actividad desnuda. Este descubrimiento del espíritu por el espíritu, esta presencia de sí no es impersonal, sino personal" (Lacroix, J., 1968 C, 301). Vid. en este sentido un admirable precedente en el pequeño ensayo de Maurice Blondel, Le point de la recherche philosophique, en la revista "Annales de philosophie chrétienne", París, -- 1906. Trad. esp. en Herder, Barcelona, 1967. Sobre las vicissitudes plotinianas en el pensamiento personalista de Mounier, cfr., Limone, G., 1980, 445 y ss.
- (92) Vid., al respecto, Melchiorre, V., 1970, 150 y ss.
- (93) No olvidemos que Mounier renuncia a un proyecto de tesis para escribir su primera obra de difusión amplia (La pensée de Charles Péguy). Pero no olvidemos, sobre todo, que uno de los temas atrayentes para su doctorado había sido la -- Mística española. Vid., sobre la etapa del proyecto doctoral, IV, 438-452.
- (94) Este momento de lo místico en la construcción de la subjetividad personal es lo que constituyó en su momento el punto preferido para las críticas procedentes del campo marxista. Cfr., por ejemplo, el repetido, Lefebvre, H. y Guterman, N., La conscience mystifiée, 1936: "La Persona mística pretende representar la concentración y la unidad espiritual de la vida carnal. Parte de la vida real y de la acción pero se presenta como la solución interior de los conflictos de la acción. La acción sin el Espíritu es víctima del mundo exterior y social; se extravía, se disemina, se contradice y se destruye en lo cotidiano. ¿Cuál es la validez de este esquema? El valor nace en la acción, es decir, en el riesgo. Amar es alcanzar los seres; pero, entonces, ¿quién se aventura y sale de sí mismo y contacta con otros seres, con seres verdaderamente otros? ¿Es el Espíritu? No. El "Espíritu" vuelve sobre sí mismo: es inte-

rior, por definición. Es contemplación y abstracción. Peor aún, es autoerotismo y onanismo. Sólo la acción física es - un riesgo. Y sólo la vida carnal hace posible el amor... La pretendida liberación por el Espíritu -el 'personalismo'-, no es sino la forma moderna y hábilmente política de la desvinculación especulativa o mística, que deja a las cosas seguir su curso y cambia los aspectos, las interpretaciones o las apariencias" (págs. 102 y ss.). En contra de esta crítica, Jean Lacroix habría opuesto: "Blondel denunció un día - los equívocos del Personalismo. Profesar lo absoluto de la persona es correr un riesgo de absolutismo: los choques entre las personas que llevan a lo absoluto sus pretensiones de autonomía y de iniciativa serían peores que los choques entre individuos atomizados. Estas críticas, en todo caso, no pueden ser dirigidas contra el personalismo de Mounier. Nadie ha mostrado con mayor fuerza que la persona se constituye ante todo mediante un reavituallamiento incesante que asegure su perpetua comunicación con lo real. Un personalismo cerrado respecto de la naturaleza que desconociese ese reavituallamiento sería el destructor de la persona misma: mi cuerpo es mi presencia en el mundo y la persona humana - sólo existe como persona encarnada. Pero a pesar de su total enraizamiento en el cosmos, la persona es 'acósmica' en virtud de una emergencia que hace de ella una necesidad de infinitud, una virtualidad que se ha podido definir describiéndola como *capax entis*, *capax Dei*: la persona es voluntad de aspiración en mayor medida que potencia de organización". Lacroix, J., 1968 B, 104-105. Véase una equilibrada exposición del tema de la mística personalista de Mounier - en Díaz, C., 1975 F.

- (95) Mounier, E., Comment on conduit une vie (II) en la revista "Aux Davidées", n° de Enero de 1930.
- (96) Mounier, E., Le conflit de l'anthropocentrisme..., cit.
- (97) Ibid., págs. 41 y 52-54.
- (98) Ibid., pág. 86.
- (99) Ibid., pág. 71. Desde una óptica más amplia, Maurice Nédoncelle escribe que el cogito cartesiano se refiere tanto a la relación intersubjetiva a nivel humano como a la relación entre la consciencia y Dios. Se puede hablar en ese sentido, expresa el teólogo personalista, de una dialéctica del Dios ser de derecho, que tiene derechos sobre nosotros, que nos da su Ley, y del Dios ser de amor, que nos libera y nos promueve. Cfr., Conscience et Logos, París, 1961. Cfr., también, La reciprocité des consciences, París, 1942.
- (100) Esta interpretación mounieriana de Descartes retoma la de su maestro en la etapa de la Universidad de Grenoble, el bergsoniano Jacques Chevalier, que aparece en su obra, Des-

cartes, Plon, París, 1921, págs. 307 y ss. También evoca - la de Gilson: La liberté chez Descartes et la Théologie, Pa - rís, 1913, parte I, cap. III; y La doctrine cartésienne de la liberté et la Théologie, en "Bulletin de la Société - - Française de Philosophie", n.º de Junio de 1914, pág. 211. Por otra parte, esta interpretación reenvía al propio Des - cartes: "Excluiremos enteramente de nuestra filosofía la - búsqueda de las causas finales: no debemos presumir tanto, por nuestra parte, de nosotros mismos, creyendo que Dios - ha querido hacernos partícipes de sus dictámenes. Pero, -- considerando a Dios como el autor de todas las cosas, in - tentaremos tan sólo encontrar con la facultad de razón que El ha puesto en nosotros, cómo han podido ser producidas - aquellas que nosotros percibimos por medio de los senti - dos" (Descartes, Principes de Philosophie, Edición Adam y Tannery, 2 volúmenes, parte I, epígrafe 28).

- (101) Mounier, E., L'Idée d'irrational, en la revista "Après ma classe", n.º de Marzo de 1929, pág. 115.
- (102) Cfr., Le conflit de l'anthropocentrisme..., cit., pág. 85.
- (103) La trascendencia en el último Mounier viene a ser concebi - da como incompatible con una imagen espacial: "Una reali - dad trascendente a otra no es una realidad separada y sus - pendida sobre ella, sino una realidad superior en calidad de ser, que la otra no puede alcanzar, mediante un movi - miento continuo, sin un salto de la dialéctica y de la ex - presión. Las relaciones espirituales son relaciones de in - timidad en la distinción y no de exterioridad en la yuxta - posición. Y por ello, la relación de trascendencia no es - excluyente de una presencia de la realidad trascendente en el corazón de la realidad trascendida" (III, 485). Para un estudio de la noción mounieriana de trascendencia pueden - consultarse, entre otros, los documentados y profundos tra - bajos de los profesores españoles. Camarero, J., 1977 y Ma - ceiras, M., 1966.
- (104) Le conflit de l'anthropocentrisme..., cit., pág. 90.
- (105) Muestra de ese conflicto es la distinción que en las Medi - taciones hace Descartes entre la realidad formal y la rea - lidad objetiva de la idea. La realidad formal -en esto Des - cartes retoma el vocabulario de la Escuela- es la idea con - siderada simplemente como hecho del pensamiento, como acto de concebir o actividad psíquica. En tanto que simples ac - tos psíquicos, todas las ideas son similares. La realidad objetiva es, por oposición a la realidad formal, el conte - nido intrínseco de la idea, su ser psíquico (ser y no ac - to: es decir, lo que es concebido en la idea, intrínseca - mente, lo que ella representa solamente en tanto que idea, sin preocuparse de una relación con la cosa representada). Cfr. la "Méditation Troisième"; en la edición de las Mé -



tations recogida en la obra, Discours de la Méthode, Union Générale d'Editions, París, 1951.

- (106) El mismo Descartes reconoce como punto final de su prueba de la existencia de Dios el momento contemplativo. Cfr., - op. cit., pág. 216.
- (107) Cfr., Misrachi, F., Notes au "Discours de la Méthode"; edición cit. del Discours, págs. 128 y ss.
- (108) Cfr., I. Kant, Crítica de la Razón Pura, II, cit., págs. - 78 y ss.: "De los paralogismos de la razón pura".
- (109) R. Descartes, Discours de la Méthode, IV, cit., págs. 62 y ss.
- (110) Misrachi, F., op. cit., pág. 129.
- (111) Pero el criticismo kantiano es difícilmente superable en lo que se refiere a la separación definitiva (intuida en Descartes) entre los argumentos racionales de la existencia de Dios y la idea de Dios como postulado de la razón práctica. En consecuencia, todo discurso de la subjetualidad personal moldeado con instrumentos místico-religiosos acaba, después de Kant, disolviéndose en el espacio menos etéreo del discurso de la subjetualidad formal o desapareciendo del ámbito de la racionalidad pura.
- (112) Puntualicemos aquí de nuevo que, en nuestra opinión, lo que en el discurso de Mounier diferencia al individuo de la persona en relación con la materia, es la relación de una y otra acción subjetual sobre ésta. El individuo en Mounier resulta ser en definitiva, el sujeto pasivo frente a las fuerzas materiales, mientras que la persona es activa: opone resistencias a la materia y puede llegar a dominarla. Este esquema, para ser integrable en la coherencia del discurso sobre el sujeto, no necesita acudir a un lenguaje metafísico. De hecho, Mounier lo emplea, pero previamente hace distinción entre los diversos planos del análisis del sujeto. Con ello, tal como hemos venido expresando, estamos en condiciones de aislar dos discursos paralelos y complementarios sobre el sujeto. La distinción Individuo-Persona, de clara raíz maritainiana (Vid., supra, nota 86 del presente capítulo), aparece como uno de los elementos esenciales de la antropología personalista. Pero para elaborar su idea del hombre, Mounier no reduce su trabajo teórico exclusivamente al campo de la tradición neotomista. Resulta en ese sentido interesante trasladar aquella operación distintiva de Mounier al campo marxiano. En la teoría del sujeto de Marx, efectivamente, es también practicable esa disección. La teoría del trabajo evidencia la puesta en juego de dos conceptos diferenciables de sujeto: el hombre alienado y el hombre liberado. El primero co

responde al individuo mounieriano y el segundo a la persona -tal como la hemos entendido aquí en su manifestación de sujeto formal-. Donde quizás surja el conflicto entre los esquemas de uno y otro autor acerca del sujeto es en cuanto a la ubicación del ámbito de realización de la persona. Para Marx el hombre total es un sujeto histórico; -- por ejemplo, el miembro de la sociedad sin clases, mientras que para Mounier, la definitiva ubicación de la persona es en última instancia, metafísica o metahistórica: el ser personal se unifica sólo en la sede del espíritu (si acaso, el Espíritu se revela y se hace carne, historicidad, pero sólo dispersemente, pues la humanidad es lo múltiple, reducido o limitado). Esta es la única sede de la síntesis mounieriana. Mientras no nos ocupemos de la síntesis, el análisis del discurso de Mounier sobre el sujeto puede y debe ser distintivo y a su vez disperso, o incluso ambiguo, términos que no dejan de ser en ocasiones, sino otros tantos nombres de lo rico y lo intenso.

- (113) Mounier señala cuatro dimensiones de la acción. En primer lugar está el hacer ("ποίησις"), que es la acción que tiene por finalidad dominar y organizar una materia exterior. Mounier la llama económica: acción del hombre sobre las cosas, acción del hombre sobre el hombre en el plano de las fuerzas naturales o productivas; en todas partes, aunque sea en materia de cultura o de religión, "donde el hombre desmonta, aclara y dispone determinismos". En segundo lugar, el obrar ("πράξις"), que es la acción que ya no apunta principalmente a edificar una obra exterior, sino a formar el agente, su habilidad, sus virtudes, su unidad personal. Para Mounier ésta es la zona de la acción ética, que tiene su fin y su medida en la autenticidad, no tan fuertemente acentuada por los pensadores existencialistas. En tercer lugar, Mounier coloca el "θεωρεῖν".

Se trata aquí de la parte de nuestra actividad que explora nuestros valores y se enriquece con ellos, extendiendo sobre la humanidad. Según Mounier, si se conserva la -- traducción clásica de acción contemplativa, hay que precisar en seguida que "esta contemplación no es mera cuestión de inteligencia, sino que atañe al hombre entero; no es -- evasión de la actividad común hacia una actividad escogida y separada, sino aspiración a un reino de valores que invade y envuelve toda la actividad humana". Por último, Mounier habla de la dimensión colectiva de la acción (III, -- 500 y ss.).

- (114) No estaría de más recordar aquí reflexiones como la siguiente: "No existe punto fijo alguno del que alguien pueda esperar que se obtenga la configuración del saber (aún en forma simple) y poder en consecuencia, proponer el -- cierre. Y no es que, precisamente, falte la tentación para ello, sino más bien el instrumento que permita ceder ante ella de forma convincente. Ni en función del sujeto, ni en

función del concepto, ni en función de la Naturaleza, encontramos hoy en día con qué nutrir y acabar un discurso -- totalizante. Por lo tanto, sería mejor levantar acta de -- ello y renunciar a entablar un anacrónico combate de retaguardia". Desanti, J.T., La philosophie silencieuse, Editions du Seuil, París, 1975, pág. 133.

- (115) No obstante nuestra exposición del discurso sobre la subjetualidad personal, no podemos dejar de dar cuenta de las insuficiencias de la metafísica mounieriana de la persona. A este respecto --aunque con un cierto escolasticismo-- y --con alguna razón, se ha podido escribir: "La mayor dificultad del personalismo comunitario de Mounier reside en la --definición metafísica de la persona, que en realidad no se llega a captar con nitidez. Aun teniendo en cuenta la advertencia del propio Mounier acerca de que 'la persona no se define, sino que se vive', en cuanto que se pueda definir tan sólo aquello que es externo a nosotros, mientras --que la persona, que está en nosotros, no puede ser exteriorizada y objetivada en un concepto universal, debe admitirse que la descripción de las estructuras psicológicas, sociológicas y políticas de la persona, considerada desde el punto de vista del compromiso de la vida, no puede considerarse equivalentes a una definición de la persona como substancia espiritual". Cfr., Siena, P., 1965, 58. En sentido similar, vid., Montani, M., 1959, 201 y ss.; Stepanini, L., 1952 y Rigobello, A., 1955A.
-

112'

C A P I T U L O     I I



CAPITULO IIEL DISCURSO SOBRE EL CONOCIMIENTO

INTRODUCCION: EL CARACTER SECUNDARIO Y RELATIVO DEL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EN EL PERSONALISMO (1).

El personalismo de Mounier es esencialmente una teoría del sujeto en el sentido de que su categoría central es la de persona. Pero como hemos intentado mostrar en el primer capítulo, la teorización sobre el sujeto no se debe reducir en la lectura de Mounier al momento de la subjetualidad personal. Contemplando el sujeto como multiplicidad de supuestos, objeto de saberes múltiples y entrecruzados, hemos querido poner de manifiesto que la noción de persona no es un referente unívoco que permita entender el personalismo siempre de la misma manera. La complejidad de esa noción nos introduce en la complejidad de los instrumentos intelectivos empleados por Mounier para elaborar su categoría central. Si en ocasiones el Personalismo se ve obligado a responder a las exigencias de la razón, en otras admite ciertas formas de conocimiento, cuyo fundamento racional es cuando menos dudoso (2). Una vez que se ha concebido al sujeto como un todo complejo, integrado en un espacio vital de contradicciones, en él se han de descubrir relaciones de contrariedad que no son siempre resueltas por el mismo esquema de inteligibilidad. Por ello, en Mounier resulta ciertamente dificultoso encontrar una homogeneidad en lo que se refiere a su forma de tratar el proble

ma del conocimiento. De hecho, en el Personalismo (y no sólo en su expresión mounieriana), la preocupación predominante que modernamente ha supuesto el tema del conocimiento en filosofía, sobre todo desde el criticismo kantiano, se ve sustituida por la atención prioritaria que, en virtud de la tendencia neohumanista, se concede a la problemática de la acción y del compromiso. En el centro de una convergencia filosófica de las corrientes -- antiidealistas, que sobre todo desde Marx habían teorizado preferentemente sobre el sujeto como actividad transformadora de la naturaleza y del mundo de las ideas, de las corrientes vitalistas, empeñadas en recuperar la sabiduría de lo viviente, y de los existencialismos, desengañados del exceso de la filosofía de las ideas y de las cosas y queriendo recuperar la cuestión del ser, el personalismo de Mounier optó por empeñar su esfuerzo filosófico en la búsqueda del nuevo hombre concreto y liberado, singularización histórica del sujeto universal del humanismo. Las cuestiones urgentes eran globales, y así, Mounier se sintió mínimamente interesado por el tema, quizás demasiado específico e instrumental del conocimiento, incluso en los momentos en que su obra superó considerablemente los límites del ejercicio periodístico y adoptó actitudes más propias de la filosofía o de las ciencias humanas (3). Ahora bien, si en efecto la obra de nuestro autor no contiene una reflexión sistematizada sobre el problema del conocimiento, sí que creemos correcto afirmar que en distintos momentos del discurso mounieriano sobre el sujeto, se hace perceptible una preocupación por elucidar los medios, los condicionamientos y las finalidades de la actividad cognoscitiva

del sujeto. Por otra parte, en la medida en que puedan ser aisla dos estos momentos del discurso de Mounier, tendremos la posibilidad de mostrar cuáles son los modos de intelección que nuestro autor utilizó de hecho para desarrollar su esfuerzo teórico.

En nuestro esquema de explicación de la multiplicidad del - sujeto mounieriano, hemos establecido tres niveles o momentos de la subjetualidad que ahora intentaremos mostrar como condicionan tes de la reflexión personalista sobre el conocimiento. Con ello pretendemos respetar la implícita ordenación temática de la re-- flexión de Mounier (que explícitamente responde a una intención dispersa y asistemática) y al mismo tiempo conservar la preten-- sión de coherencia de nuestro propio esquema de explicación. Se-- gún la lógica interna de éste, el problema del conocimiento debe rá ser referido principalmente al segundo momento de la subjetua lidad (el momento de la subjetualidad consciencial-formal), pues desde el punto de vista del discurso sobre el sujeto, la cons- - ciencia, en tanto potencialidad intelectual, o si se quiere, la capacidad cognoscitiva, sólo aparece claramente como problemáti- ca, una vez que el proceso discursivo ha superado o trascendido el nivel del análisis de la objetivación-alienación de la subje- tualidad, o desde otro punto de vista, el nivel del impulso vi-- tal-espontaneidad (víd., supra, pág. 84), superación que anuncia la posibilidad de la subjetualidad personal. Se trata pues de -- mostrar con qué condicionamientos se enfrenta, de qué medios dis pone y a qué finalidades se orienta la idea mounieriana del cono- cimiento, en relación con cada uno de los momentos de la subje-- tualidad. Resulta de ello un esquema de estudio que podemos con-



figurar del siguiente modo:

1º.- El problema del conocimiento desde la óptica del discurso sobre la subjetualidad material. Nuestro examen gira aquí especialmente en torno al tema del conocimiento científico. En síntesis, el discurso de Mounier sobre el conocimiento, aparece ahora como intento de adaptar al personalismo la crítica del reduccionismo científicista y positivista, originada principalmente en la filosofía de Bergson y transmitida a Mounier a través -- del pensamiento de Péguy.

2º.- El problema del conocimiento desde la óptica del discurso sobre la subjetualidad formal. El nivel o momento de la -- subjetualidad formal es la referencia efectivamente válida de la constitución de la problematicidad del conocimiento, pues en el momento del debate personalista sobre la consciencia, como nivel de la realidad subjetual, es cuando la reflexión filosófica de -- Mounier descubre la necesidad de la crítica de la razón dialéctica, como espacio auténticamente problematizador de la relación entre el sujeto y su propia capacidad cognoscitiva, dentro de la exigencia de dar cuenta de la situación global del sujeto como -- existente. Al considerar a la razón no como un hecho o como un -- dato, sino como un problema, consideración que sólo es posible -- en el plano del pensamiento dialéctico, el personalismo contesta al racionalismo en la medida en que éste supone que el conoci- -- miento se orienta automáticamente en el sentido del enriqueci- -- miento del ser humano. El personalismo se hace filosofía de la --

razón dialéctica cuando descubre la problematicidad de la conciencia del sujeto como existente.

3ª.- El problema del conocimiento desde la óptica del discurso sobre la subjetualidad personal. La problemática del sujeto personal, en tanto búsqueda de un ideal difícilmente realizable a nivel de la historia, introduce a la filosofía personalista en el plano de la aceptación de la fe religiosa. La instancia metafísico-religiosa de la experiencia y el discurso místicos y su carácter metaracional, ponen de manifiesto las intuiciones -- del discurso de Mounier acerca de una crítica de la razón espiritualista. Para el personalismo, el mundo del espíritu es una -- "realidad" trascendente al mundo histórico y al mismo tiempo -- otorga sentido a la tendencia del sujeto formal-histórico a alcanzar el nivel de la subjetualidad personal. El discurso sobre el conocimiento se refiere en este tercer nivel de forma especial, a la confrontación entre el conocimiento racional y la fe religiosa. Según el personalismo cristiano (instancia fundante y definitiva de la metafísica de la persona en Mounier, tal como -- intentamos mostrar), es en el terreno de la fe donde únicamente puede esperarse una respuesta válida a la cuestión sobre la posibilidad del conocimiento como captación de esa fuente espiritual de sentido para la inmanencia histórica del sujeto (4).

## II.1.- EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO DESDE LA OPTICA DEL DISCURSO SOBRE LA SUBJETUALIDAD MATERIAL.

Las categorías y la problemática central que nos permitieron anteriormente aislar un discurso sobre el sujeto material -- eran la de materia, la de objetivación del hombre en su relación con la materia o naturaleza y el juicio de Mounier respecto de esta relación. El discurso de Mounier en este nivel se ponía, en nuestro esquema, en relación con el pensamiento marxista en su calidad de filosofía crítica del materialismo mecanicista, e incluso veíamos cómo en el pensamiento de Marx había instancias explicativas y críticas suficientes para la superación del positivismo que había ido configurando al sujeto material como dato sensible más que como actividad transformadora de la realidad material. En nuestra visión, el personalismo de Mounier acaba en una intención de distanciamiento de la ontología subjetivista de muchos existencialismos y de acercamiento a posiciones más omnicomprensivas o totalizadoras de la dialéctica de la relación -- hombre-naturaleza, fundamentalmente de extracción hegeliano-marxista, en referencia principal al problema de la alienación. Este proceso dinámico de acercamiento y distanciamiento del personalismo de Mounier respecto de posiciones teóricas no explícitamente personalistas, señala también las características de la aproximación mounieriana al problema del conocimiento desde el punto de vista de la elucidación filosófica de los medios, de los condicionantes y de las finalidades que según las exigencias personalistas deben tener en cuenta para poder hablar de un conoci-

miento científico de la subjetualidad material, en tanto que complejidad de relaciones entre el hombre y la realidad objetiva o material.

El problema central que nos ocupará a continuación consiste pues en responder a la cuestión acerca de los juicios o las posiciones del pensamiento de Mounier acerca del conocimiento científico.

Uno de los primeros contactos de la reflexión de Mounier -- con el problema del conocimiento científico, tiene lugar en el estudio que hace nuestro autor en su época de juventud sobre el pensamiento de Charles Péguy. Con La Pensée de Charles Péguy -- (1931), Mounier adopta una actitud de ruptura con el ambiente -- academicista de la filosofía francesa de la época y toma claramente partido por una posición renovadora y crítica frente a -- los espiritualismos desentendidos de la dinamización de la vida moderna y de todos los efectos culturales que la complejización de la sociedad industrial estaba produciendo. La militancia socialista había llevado a Péguy a orientar su pensamiento y su -- compromiso temporal como cristiano, en el sentido de la toma de conciencia de unas urgencias revolucionarias y Mounier se identifica plenamente con él en los inicios de su vida pública, en la intención de romper con el esquema universitario del intelectual descomprometido (5). Por otra parte, Péguy había sido un fiel -- discípulo de Bergson, admirando en el maestro el esfuerzo por armonizar el trabajo de la filosofía y el de las ciencias naturales, siempre en favor de una liberación de la filosofía del espíritu, en una época marcada por el predominio exclusionista del --

positivismo materialista y científicista. Lejos de considerar el intento de Bergson como un servicio que el espiritualismo académico prestaba al saber burgués, empeñándose en salvar el idealismo, mediante un pacto con la investigación científica, Péguy había visto en la filosofía bergsoniana un instrumento esencial para completar el programa de la necesaria revolución moral y espiritual que hiciese superar la decadencia de la civilización -- europea, en concordancia con el cambio de las estructuras políticas y económicas.

En el plano del pensamiento, Péguy había matizado el bergsonismo atribuyendo con demasiado vivacidad, según expresión de -- Mounier, "al hombre de ciencia lo utilizable y al filósofo lo -- inexpressable, sin ver que el divorcio entre ambos podría algún día llegar a ser tan peligroso como sus compromisos recíprocos" (I, 26-27) (6). Sin embargo, por otra parte, Péguy estimaba el -- espiritualismo de Bergson, sobre todo, en la medida en que supuso una llamada a la liberación, a la vez para la filosofía del -- espíritu y para el progreso de las ciencias, como dos procesos -- del pensamiento moderno que debían definitivamente dejarse dirigir por la razón, aunque con distintos instrumentos cognosciti-- vos y una especial atención a lo vital.

En los términos de las enseñanzas de Bergson, el problema -- del conocimiento se había visto reducido a un problema de fide-- lidad a las exigencias de la vida, tal como de distintas formas había sido expresado por Schelling, Schopenhauer o Dilthey, y -- también por Nietzsche. Más que nada se trataba de ser fiel al -- hombre, sobre todo como ser libre. El vitalismo bergsoniano, en

el que, como instancia crítica, se disolvían muchas de las especulaciones del idealismo intelectualista, no debía ser considerado, en opinión de Péguy, como una manifestación del irracionalismo romántico, cuyo postulado genérico habría consistido en la calificación de lo claro y lo racional como necesariamente superficial y lo oscuro y sentimental como necesariamente profundo. Según Péguy, el romanticismo terminaba reduciendo la inteligencia a la capacidad de agudeza, con lo cual, paradójicamente, el confucionismo romántico se confundía con el rigorismo racionalista (7). Mounier, por su parte, coincide en la idea péguiana de que el romanticismo había establecido "una oposición esencial entre la claridad y la profundidad, identificándolas respectivamente con la razón y la sensibilidad... Con estas confusiones acumuladas, el romanticismo proporcionaba su mejor argumento a un racionalismo raquítrico, todavía vivaz, que se obstinaba en confundir lo patético con lo fisiológico y la afectividad con la turbulencia" (I, 36-37). Estas distinciones o críticas por partida doble podrían ser consideradas también como originariamente bergsonianas.

El proyecto bergsoniano de una nueva teoría del conocimiento había consistido en la defensa de la inteligencia frente a -- "la pensée toute faite", dentro de la genérica crítica bergsoniana del hábito. Se trataba de reorganizar la inteligencia frente a la pretensión intelectualista de la filosofía científicista -- del XIX que quería autolegitimarse basándose acríticamente en datos incontestables o cuestiones de principio. El mismo Bergson -- practicó una filosofía científicamente fundada, pero gran parte

de su obra presentaba un aspecto crítico y renovador en la medida en que se esforzó en la denuncia de un uso desviado de la ciencia por parte de ciertas filosofías nacidas y desarrolladas en torno a las teorías evolucionistas. En ese sentido, por ejemplo, la ruptura de Bergson con Spencer, más que ruptura con una filosofía científicamente fundada, supuso el cese de las relaciones con un falso evolucionismo (8). Frente al evolucionismo mecanicista, una correcta conjunción de la teoría del conocimiento y de la teoría de la vida debería, en opinión de Bergson, servir de instrumento para esa reorganización de la inteligencia que la filosofía debía poner en práctica para alcanzar un ritmo de progreso similar y hasta superior al de las ciencias positivas. -- Bergson había sostenido que "una teoría de la vida que no vaya acompañada de una crítica del conocimiento, se ve obligada a -- aceptar, tal como son, los conceptos que el entendimiento pone a su disposición; sólo puede encerrar los hechos, de grado o por fuerza, en marcos preexistentes que considera definitivos. Obtiene así un simbolismo cómodo, quizá incluso necesario a la ciencia positiva, pero no una visión directa de su objeto. Por otra parte, una teoría del conocimiento que no sitúe a la inteligencia en la evolución general de la vida no nos enseñará cómo se han constituido los marcos del conocimiento ni cómo podremos ensancharlos o rebasarlos. Es necesario que esas dos investigaciones, teoría del conocimiento y teoría de la vida, se unan, y que, por un proceso circular, se impulsen la una a la otra indefinidamente" (9). Bergson se situaba así en una actitud conciliadora, con pretensiones totalizadoras de la visión de los problemas fi-

losóficos, buscando un método que inicialmente debería superar - las estrecheces del positivismo intelectualista, reducción compleja en la que había caído, según él, la filosofía de Spencer - en su apartamiento o en su ignorancia de los logros insuperables de la crítica kantiana del conocimiento (10). Los sistemas filosóficos como los del evolucionismo spenceriano, adolecían fundamentalmente, según Bergson, del sometimiento al esquema del pensamiento ya hecho, a la explicación de lo que evoluciona como -- "explicación de lo evolucionado con lo evolucionado" (11), o al "triunfo del clisé mecánico-convencional sobre lo auténtico" - - (12).

En el estudio sobre Péguy, Mounier recoge y se identifica - en ocasiones con la crítica del recurso a este modo de entender la tarea filosófica, refutado por Bergson. Sin embargo, Mounier no llega al punto de achacar al pensamiento mecánico-conceptual, la responsabilidad de todos los males de la filosofía moderna, - tal como ocurría en última instancia en la crítica bergsoniana. En Bergson, el recurso epistemológico a lo ya hecho, había sido filosóficamente infravalorado mediante la teoría intuicionista - de la duración. El mismo pensamiento, según Bergson, es duración inacabada, siempre en evolución (de ahí su crítica al espíritu - de sistema) y en consecuencia, los sistemas que presentaban el - pensamiento ya hecho como instrumento primario, merecían la reprobación de la nueva teoría del conocimiento en su versión vitalista y "duracional". Pero Bergson incluía en ellos el trabajo - del pensamiento conceptual y con ello el concepto y el pensamiento ya hecho quedaban identificados. Matizando la teoría berg



soniana del concepto, Mounier distingue ambos elementos y rehabilita así, de hecho, la dignidad de la razón conceptual frente a las reducciones del "factualismo" mecanicista y del intelectualismo: "El concepto -escribe Mounier-, ahondado hasta convertirse en encuentro con el ser, es adaptación única, precisa, esencial. Por el contrario, la idea ya hecha es una medida decretada por nosotros: puede suceder que alcance la realidad, pero sólo -llega a ella por accidente y sólo se aplica a ella mediante tortura. ... El concepto, espejo de la esencia, sólo se merece, después de un lento trabajo para dejar al aire sus aristas e iluminar su mesa. Por el contrario, la idea ya hecha se presenta sin esfuerzo a la mente, a menudo, incluso antes de que ésta haya tenido tiempo de moverse para ir a su encuentro, como para solicitar nuestra pereza con el cebo de una conquista sin batalla. Lo facticio es rápido, siempre presente y oportuno. Ese es su peligro" (I, 41). De Péguy retiene Mounier la idea de que "la denuncia de un intelectualismo universal, es decir, de una pereza universal que consiste en servirse siempre de lo ya hecho, habría sido una de las grandes conquistas y la instauratio magna de la filosofía bergsoniana" (I, 40). Bergson, en la visión de su discípulo y en la del mismo Mounier, había adoptado una clara posición de defensa de la inteligencia en el debate que se prolongará hasta principios de siglo y en el que participará el mismo Péguy; pero en opinión de Mounier, su proyecto de reorganizar la inteligencia liberándola de las estrecheces del intelectualismo y del mecanicismo, no dio los frutos apetecidos, sobre todo a la hora de establecer la necesaria diversidad del trabajo de la

ciencia y la filosofía.

Puede servirnos aquí para situar mejor nuestro análisis, un breve excursus al pensamiento del propio Bergson acerca de estas cuestiones. En principio, creemos poder sostener que Bergson rechazaba la concepción que reducía la filosofía a una síntesis de los resultados de las ciencias particulares. Bergson intentaba continuamente distinguir la ciencia y la filosofía como estilos diferentes de conocimiento: "La ciencia, en tanto que auxiliar de la acción -sostenía Bergson-, tiende ante todo a los resultados y considera encadenamientos rigurosos de causas y efectos. - Por el contrario, entrar en lo que se está haciendo, seguir lo -moviente, adoptar el devenir que es la vida de las cosas... pertenece a la filosofía... La regla de la ciencia es la que fue -- planteada por Bacon: obedecer para ordenar. El filósofo no obedece ni ordena, trata de simpatizar" (13). En L'Evolution créatrice (1907), Bergson había instituido la intuición de la duración como el instrumento más apropiado para la elaboración de una ontología dinámica del ser, sector básico de su sistema filosófico (14). La intuición de la duración consistía en cierta experiencia metafísica, en la que lo real se da a la conciencia en el acto mismo, mediante el cual "siente" ésta la presencia de la realidad. Para ello, decía Bergson, se necesita una conciencia - que sea atención a la vida, que no quiera ver para obrar sino -- ver para ver. Desde entonces, la intuición de la duración que, - como se ha podido decir, funciona como el ideograma central de la filosofía bergsoniana (15), pretende instaurarse como alternativa a la gnoseología científicista postkantiana. Para algunos -

críticos, la auténtica finalidad de esta alternativa, aunque táctica, era evidente: se trataba concretamente de "destruir el trabajo conceptual del pensamiento científico, explotando bajo la forma de una construcción metafísica la diferencia entre el espacio y el tiempo" (16). Según esta visión -con la que coinciden - en cierto modo algunos frankfurtianos (17)-, la teoría bergsoniana del conocimiento se ponía en directa oposición a la ciencia positiva. Sabemos, sin embargo, que el juicio del propio Bergson sobre este punto, era distinto. Ya en los comienzos de su obra, Bergson tuvo que precisar su posición frente a las críticas que él consideraba desacertadas en cuanto a sus intenciones: "Si se entiende por misticismo (como se hace casi siempre hoy en día) --escribe en 1901-, una reacción contra la ciencia positiva, la doctrina que yo defendiendo no es de punta a punta sino una protesta contra el misticismo, puesto que se propone restablecer el --puente (roto desde Kant) entre la metafísica y la ciencia (...). Si ahora se entiende por misticismo una cierta llamada a la vida interior y profunda, entonces toda filosofía es mística" (18).

Aparte de su autovaloración, Bergson demuestra con estas palabras la preocupación por traer los problemas metafísicos al terreno de la confrontación empírica y así por ejemplo, toda la infraestructura científica en que se apoya el primer capítulo de su obra mayor (L'Evolution créatrice), se ocupa en resumir los resultados de la biología evolucionista de la época para fundamentar su teoría del élan vital. Bergson, más que rehabilitar la metafísica a costa de la exclusión de las ciencias particulares, se proponía armonizar el trabajo de la especulación metafísica -

con el del pensamiento científico, intentando acabar con las exclusiones a las que se había dedicado el pensamiento positivo. - Era en primer lugar, el científicismo intelectualista del XIX en efecto, y no en general, el proceso de las ciencias particulares, quien se había mostrado exclusionista respecto de toda Metafísica (19). La reorganización de la inteligencia que Bergson vino a proponer debería dar cuenta, eso sí, de una diferenciación de método: las ciencias trabajan a partir de lo real-percibido, elemento que señala un acontecimiento físico y la filosofía, por su parte, trabajaba o debía trabajar sobre lo real-inmediato, que se constituía como un dato de la conciencia. Pero esta distinción no excluía de por sí la posibilidad de que la filosofía participase en las cuestiones de hecho, en las cuestiones de principio. Para Bergson, la actitud propia de la ciencia frente a la realidad, entraña en sí misma una metafísica y una crítica inconscientes en su origen, y precisamente por no haber querido intervenir en esos momentos de confrontación, la filosofía había visto reducida su tarea a "dar precisión: a posteriori a las elaboraciones científicas" (20). Frente a esta pretendida división del trabajo que según Bergson venía a revolverlo y confundirlo todo, la ciencia positiva, en tanto que trabajo de la inteligencia "puede y debe continuar tratando lo viviente al igual que trata lo inerte; pero se entenderá que cuanto más se adentre en las profundidades de la vida, tanto más simbólico y relativo a las contingencias de la acción resultará el conocimiento que nos proporcione. En este nuevo terreno, la filosofía deberá seguir a la ciencia para superponer a la verdad científica un cono-

cimiento de otro orden, que podemos llamar metafísico. (...) La inteligencia, que cuando estudia la vida trata al ser vivo como al inerte, llega a elaborar una verdad que resulta completamente relativa a nuestra facultad de obrar y no es sino una verdad simbólica que carece del valor de la verdad física, pues no es más que una extensión de la física a un objeto del que convenimos -- a priori no considerar más que el aspecto exterior" (21).

Así pues, y como consecuencia de este análisis, Bergson proponía como deber de la filosofía, justamente, intervenir sobreponiéndose a la ciencia, y señalaba como su verdadero objetivo el - examinar al ser viviente sin una intención de utilización práctica, desprendiéndose de las formas y de los hábitos intelectualistas. Ante lo viviente, la actitud de la filosofía, según Bergson, no podía ser la de la ciencia, que sólo se propone actuar y que no pudiendo actuar más que por mediación de la materia inerte considera el resto de la realidad bajo este único aspecto. En este sentido, Bergson advertía que si, como hizo -con todo derecho- con los hechos físicos, la filosofía dejaba finalmente a la ciencia los hechos biológicos y los psicológicos, acabaría aceptando a priori, una concepción mecanicista de la naturaleza entera, que no era más que una concepción irreflexiva e, incluso, inconsciente, procedente de la necesidad material: a priori aceptaría la doctrina de la unidad simple del conocimiento y de la unidad abstracta de la naturaleza: "Desde ese momento -puntualizaba Bergson- quedaría hecha la filosofía. El filósofo entonces ya sólo podría optar entre un dogmatismo y un escepticismo metafísicos que en el fondo nada añaden a la ciencia positiva" (22).

Significativamente, Bergson se había propuesto, ya en los -  
 inicios de su obra, encontrar "la unidad de doctrina capaz de --  
 conciliar a todos los pensadores en una misma percepción" (23).  
 Parece que ello nos autoriza a poner en cuestión la plenitud de  
 coherencia entre su proyecto y la realización posterior, ya que,  
 como hemos visto, en el desarrollo de su obra es perceptible la  
 reivindicación de una auténtica división del trabajo entre la --  
 Ciencia (en tanto que conjunto de las ciencias particulares) y -  
 la Filosofía (en tanto que Metafísica) y su intención inicial es  
 la de encontrar un espacio de unificación universal de los méto-  
 dos del conocimiento en general. Es difícil conseguir que esos -  
 distintos y reveladores momentos de la obra de Bergson puedan ar-  
 monizarse si no pensamos en un monismo espiritualista como defi-  
 nitiva instancia totalizadora de su discurso filosófico. Con - -  
 ello, paradójicamente, Bergson vendría a proponer que las cien--  
 cias aceptasen, a modo de postulado metodológico básico, la mis-  
 ma "unidad abstracta de la naturaleza" que de forma explícita, -  
 él mismo rechazara. Y en este sentido, Bergson sería directamen-  
 te responsable de los riesgos de confucionismo que su proyecto -  
 unificador llevaba consigo (24).

En cualquier caso, y hablando genéricamente, la rehabilita-  
 ción del conocimiento metafísico no pretendía, en la intención -  
 de Bergson, hostigar frontalmente el proceso de acumulación diná-  
 mica de los conocimientos positivos. Pero pretendía hacer parti-  
 cipar a la Metafísica en el conocimiento de la materia viva, con-  
 siderando que ésta era una realidad más compleja que la que que-  
 ría hacer ver el materialismo mecanicista (25) y que su conoci-

miento exigía un procedimiento más amplio que el que proponía el intelectualismo positivista. En la idea de Bergson, la *Metafísica* se identificaba con "una teoría del espíritu considerado en sus relaciones con el determinismo de la naturaleza" (26). Con ello, al menos, un importante momento del discurso bergsoniano, el momento de la definición de la *Metafísica*, suponía el abandono de las pretensiones estrictamente idealistas de pensar el espíritu como "lo a-relacional", o si se quiere, como lo absolutamente incondicionado, que en definitiva era la conclusión escisionista del intelectualismo crítico a partir de Kant.

El ataque de Bergson al intelectualismo, en opinión de Mounier, no debe ser entendido, sin embargo, como un ataque a la razón. El bergsonismo nunca fue ni un irracionalismo ni un antirracionalismo: "El bergsonismo está tan poco en contra de la razón, que no sólo ha puesto de nuevo en funcionamiento las viejas articulaciones de la razón, sino que ha hecho funcionar articulaciones nuevas. Método para evitar el extravío de la razón, el bergsonismo no se opone al intelectualismo clásico, sino a esa contigua filosofía científica, que fue a la vez el alimento oficial y la angustia interior de la generación de Péguy. Es un retorno a la realidad como reacción contra las divagaciones de una dialéctica sin objeto: el bergsonismo no consiste en prohibirse las -- operaciones del pensamiento, consiste en modelarlas constantemente sobre la realidad de que se trata en cada ocasión" (I, 39) - (27).

En el mismo tono de defensa del pensamiento bergsoniano, -- Mounier escribía: "Se ha reprochado a Bergson (28) el haber pre-

sentado el pensamiento ya hecho como la filosofía natural del -- espíritu humano. La fórmula es, en efecto, inadmisible en un sentido: un filósofo, desde el momento en que está en funciones, -- concede a sus procedimientos un mínimo de confianza, y si le es lícito suponer un vicio radical del pensamiento, es una decisión que puede adoptar, no una conclusión que puede establecer; pobre hombre a quien no le está permitido suicidarse legítimamente. Pero si por natural se entiende lo espontáneo, nada hay más justo. Sucede que nuestra naturaleza profunda se manifiesta al primer impulso, que a veces viola las constricciones adquiridas y revela la más bella flor de un alma. Sin embargo, lo más frecuente es que ese primer impulso no parta sino de una naturaleza accidental y parásita, o de esa segunda naturaleza que es el hábito. El ser que yo soy es el ser de la segunda respuesta y del más lejano pensamiento; pureza, sencillez, soltura, son otros tantos resultados largamente encauzados. Ahora bien, es seguro que pensamos por generalizaciones apresuradas, por simplificaciones imprudentes, por evidencias prejuizadas antes de prestar a cada idea una atención tan delicada como electiva es su intención. -- Así, la tendencia a lo ya hecho no es un vicio original y radical, sino la continua concupiscencia del pensamiento: un enemigo que está dentro y del que hay que guardarse hasta en los jardines predilectos" (I, 42).

Podríamos decir que lo que Mounier retendrá definitivamente de su lectura de Péguy, es esa dispersa denuncia del pensamiento ya hecho, que en un intento de salvar el racionalismo, Mounier distinguía de un ataque a la razón: "La lucha contra el pensa-



miento ya hecho no está dirigida, pues, ni contra el vigor de la razón ni contra el desinterés del espíritu, sino que es, en cambio, un deseo de exactitud animado de un deseo de justicia". En este sentido, en opinión de Mounier, el verdadero valor de Péguy no está solamente en rechazar "los confusos impulsos del instinto" (como pone de relieve su crítica del romanticismo) sino en "haber querido respetar todas las actividades por medio de las cuales el pensamiento se conquista y se limita" (I, 61-62). La tensión entre la razón y el instinto, o paralelamente, los conflictos entre racionalismo e intuicionismo, exige de Péguy y de toda una generación de pensadores que se reclamaban en mayor o menor medida seguidores de la "nueva filosofía" bergsoniana, un difícil ejercicio de equilibrio que en la mayoría de las ocasiones se traducía en una crítica alternante de las rigideces logicistas y de las desviaciones románticas. Pero lo que según Mounier se hace más intenso y más claro en esta ambigua alternancia crítica, es un rechazo de la gran mayoría de actitudes filosóficas que durante el siglo XIX habían ido minando las posibilidades de "liberación intelectual del espíritu". En la época de Péguy, nos dice Mounier, "lo intelectual evocaba... una imagen poco simpática a los espíritus ávidos de libertad interior". Después de la llamada de Bergson a la liberación, Péguy se había -- puesto al lado de la inteligencia y había escrito: "No se sabe -- qué podría ser una filosofía que no fuera un partido de la razón ... Toda filosofía es, evidente y esencialmente, un racionalismo. Incluso una filosofía que estuviera, o que quisiera estar, -- en contra de la razón, sería a pesar de todo racionalista. Una --

filosofía nunca puede aportar más que razones... Ya no hay filosofía contra la razón, como no hay batalla contra la guerra, ni arte contra la belleza, ni fe contra Dios" (I, 34-35). Péguy, -apunta Mounier, hubiese sido el último en sostener que una filosofía puede nacer por una eflorescencia espontánea de las regiones confusas de nosotros mismos (I, 35).

Podríamos resumir nuestro examen de la influencia de la - - idea acerca de la renovación de la filosofía que, a través de Péguy, pasa de Bergson al joven Mounier, afirmando la retención e integración, en el pensamiento de este último, de los siguientes elementos críticos:

- 1ª.- Como crítica genérica de la decadencia intelectualista, la denuncia del pensamiento ya hecho.
- 2ª.- La defensa del primado de la razón y de la inteligencia en todo ejercicio filosófico.
- 3ª.- La crítica compaginada del "instintivismo" romántico y del cientificismo positivista.
- 4ª.- La exigencia de una integración o conciliación entre la finalidad de los trabajos (necesariamente divididos) y de los métodos de las ciencias particulares y de la metafísica espiritualista.

Esta temática bergsoniana y péguiana se va a mantener en -- gran medida a lo largo del discurso de Mounier como una referencia reflexiva vitalizadora de la crítica a los distintos desviamientos que en el campo del saber o en el de la acción denunciará nuestro autor, mientras busca un lugar específico para una concepción personalista del conocimiento. Las dos obras que mar-

can con más claridad la etapa de la intención civilizadora de la obra mounieriana (Révolution Personnaliste et Communautaire y -- Manifeste au service du Personnalisme), contienen en forma dispersa aproximaciones intuitivas de carácter crítico a la cuestión del método de la filosofía y en general al problema del conocimiento. De estas aproximaciones, retendremos ahora, sobre todo, aquellas que inciden en la problemática que al principio de este capítulo referíamos como integrables en la reflexión sobre el conocimiento, desde el punto de vista del discurso sobre la subjetualidad material.

A este respecto, el apartado dedicado al realismo espiritual que contiene Révolution Personnaliste et Communautaire, pone de manifiesto la preocupación del primer Mounier por mantener un equilibrio entre diversas instancias metodológicas que sintéticamente podrían reducirse al postulado de la primacía del ser real sobre la conciencia por un lado, y a la exigencia de mantener vivas las posibilidades de retener dentro de los límites de la razón, las especulaciones sobre la realidad espiritual (29).

Este difícil ejercicio teórico del joven Mounier, de forma similar a como ocurría en el caso del discurso sobre la subjetualidad material, debe ser puesto en relación con el predominio y la decadencia de las filosofías espiritualistas del XIX francés, excepción hecha de la filosofía bergsoniana, que Mounier, influenciado por Péguy, respeta y asume en gran parte, tal como hemos pretendido poner de manifiesto en las páginas precedentes.

Lo que genéricamente se conoce en los manuales de historia de la filosofía como el espiritualismo francés del siglo XIX, ha

bía supuesto objetivamente, en cuanto a su verdadero papel histórico-ideológico, un rearme del Ancien Régime, que pretendió situar como filosofía de la liberación espiritual, lo que en realidad no dejaba de ser una ideología conservadora. Maine de Biran, el iniciador del espiritualismo, fue tergiversado por Victor Cousin, el funcionario-ordenador del saber-Institución por excelencia, para convertirlo en instrumento de las necesidades de la burguesía, convertida en rey, en la afortunada expresión de -- Châtelet. El joven Mounier se había propuesto en gran medida, -- oponerse a las supervivencias de este estado de cosas y en honor a la verdad, sus incursiones en terreno espiritualista, fueron -- siempre apoyadas por un bagaje crítico de rechazo frente al pensamiento idealista decaído en la ideología conservadora de la -- reacción burguesa, acantonada, incluso en las primeras décadas -- de este siglo, en el idealismo oficial de la Sorbona. La intención fundamental del primer Mounier es mantener la convicción -- previa de que una civilización se diseña a partir de unas opciones y unos consentimientos más bien vividos y actuados que reflexionados, y siempre en referencia a unos valores en desarrollo. Esto es lo que en suma Mounier quería expresar en su fórmula inicial del primado de lo espiritual, como decidida oposición al espiritualismo que, en definitiva, y de forma irresponsable, había exilado al espíritu en otro mundo. Pero esta convicción -- "no aparece tratada en Mounier en primer lugar, como un problema sociológico previo, como cuestión especulativa del tipo: ¿cuáles son las relaciones dialécticas entre las opciones de los hombres y las cargas económicas, políticas, ideológicas ?. Más bien

Mounier se arriesgó y representó esa convicción en la lectura -- del acontecimiento y en el proyecto de la tarea a emprender. En ese sentido, es una convicción que se mueve más bien en el orden de la praxis que de la teoría" (RICOEUR, 1950, 864-865).

Para poder entender cuál sea la posición del primer Mounier respecto al método, o más bien respecto a la actitud filosófica exigible básicamente en un proyecto de civilización nueva, la expresión del Realismo espiritual es un elemento de referencia -- obligada porque en ella Mounier quiere sintetizar a la vez la -- crítica del idealismo y la liberación de los valores espiritua-- les, por medio de un pensamiento (y sobre todo de una acción) -- que posibilite su reconciliación con los valores expresados por el desarrollo de las ciencias positivas. El proyecto sigue sien-- do pues de inspiración bergsoniana o si se quiere péguiana, pero en el Mounier de Révolution Personnaliste et Communautaire y del Manifeste au service du Personnalisme, se destacan ya aproxima-- ciones a lo que será una filosofía propiamente personalista o -- mounieriana. Todos los artículos que se recopilan en estas dos -- obras aparecieron inicialmente y con un talante combativo en "Es prit" y es en esta publicación donde Mounier va a desarrollar -- los inicios de su propio proyecto personalista.

El tema del realismo espiritual plantea como hemos indica-- do, una inicial preocupación de Mounier por desligar el proyecto de revolución civilizadora de las estrecheces del espiritualismo idealista. El difícil ejercicio teórico de Mounier en este senti-- do, presenta unas características muy peculiares dada la natura-- leza misma del intento, pues no se podría advertir a primera vis

ta cuál pudiera ser la formulación teóricamente correcta que hubiera de darse a un espiritualismo no idealista desde el plano -- de las cuestiones de método. En éste, como en otros puntos, el -- pensamiento de nuestro autor no alcanza unas dimensiones auténti-- camente responsables desde el punto de vista explícitamente meto-- dológico. Pero, no obstante, la opción, al menos intencional, por una posición realista en sus especulaciones juveniles, nos permi-- te intentar un examen que elucide la presentación que del proble-- ma del método o del conocimiento en general se hace el joven pu-- blicista.

La siguiente cita de RPC, aunque extensa (señalemos que a -- Mounier, como él mismo decía de Péguy, en muchas ocasiones sólo se le puede citar en bloque) es necesaria para poder iniciar una mínima comprensión de esa intención de partida. Sobre el idealis-- mo se expresa Mounier en los siguientes términos: "Una larga tra-- dición idealista encierra al espíritu -- pues es también encerrarlo, pese al campo que se le dé -- en un poder indefinido de crear-- se a sí mismo, creando la realidad del mundo. Para esa tradición, cuando hablamos de algo real objetivo, nos hacemos víctimas de -- una ilusión, proyectamos ante nosotros nuestro conocimiento futu-- ro, imaginado como enteramente realizado en un mundo inmóvil, se-- mejante al de nuestro conocimiento actual, pero consolidado en -- algo ideal o en un Dios. Es una especie de rito mágico mediante el cual pensamos asegurarnos contra la nada, contra lo incognos-- cible, contra la inquietud. Una compensación que damos a la mo-- lestia de un pensamiento móvil e insatisfecho. Lo que suele ser llamado el objeto no es, pues, una realidad que nos llama y nos

enriquece, sino una proyección de nuestro miedo y nuestro deseo de confort, una satisfacción que nos ofrecemos, y finalmente, un obstáculo para la vida arriesgada y libre del espíritu. El pensamiento es para sí mismo su propio objeto, no se encuentra con nada, se termina en sus límites provisionales, es immanencia pura. Por lo tanto, no hay verdad, no hay opciones mayores absolutas: al espíritu le basta con funcionar bien, según determinadas reglas constitutivas, y por otra parte maleables; le basta con ponerse de acuerdo consigo mismo... Circunscribir un pensamiento - no es agotarlo: demasiados defensores de lo espiritual se esterilizan por esta facilidad. Explicar lo complejo por lo simple, es casi siempre explicar según la imaginación, mecánicamente, por piezas fabricadas y sueltas. La explicación espiritual es para nosotros, por el contrario, una explicación de lo simple por lo complejo, una explicación de lo simple como complejo, y por tanto una explicación por lo más oscuro, por lo más misterioso, por lo más difícil" (I, 197-198).

El cuestionamiento del idealismo de la explicación satisfactoria, clara, desde el punto de vista exclusivamente "correcto" en el sentido intelectualista o más concretamente logicista, supone en el primer Mounier la apertura del esquema del método a la percepción del misterio, es decir de lo que Mounier llama "el -- sentido de la profundidad o de la parte inferior de las cosas", - en relación directa con la idea de que "la percepción propia de la inteligencia es la más alta forma de la espiritualidad" (I, - 197). El Personalismo en formación del joven Mounier, al admitir esa aproximación al sentido del misterio (el "grado más bajo de

la espiritualidad" (I, 197), expresión que Mounier incluye para no coincidir con las desviaciones románticas ya criticadas por - él), y que es perceptible mediante un descendimiento del espíritu cognoscente a la realidad simple tomada como compleja, integra en su esquema filosófico la superación del idealismo de la pura inmanencia y proyecta una filosofía de lo concreto como filosofía de la presencia del ser en su complejidad no simplificable, o si se admite nuestra propia fórmula, como la filosofía de la difícil totalización: "para nosotros lo concreto es la presencia enfrente, en el extremo de la mano, o de la mirada, o del silencio, o del pudor, presencia apartada y sin embargo, bañada -- conmigo en un universo de presencia al que doy mi acogida; el -- ser más concreto, la vida más embriagadora, podrían ser recibidos no por medio de la posesión más salvaje, sino en un vasto y universal esfuerzo de renuncia" (I, 200). En la medida en que el pensamiento es actividad, la posesión del objeto por el sujeto no es concebible, desde el punto de vista de esa "ética del conocimiento" que implícitamente Mounier adopta y desarrolla, como una renuncia, como una donación de la subjetualidad a la objetividad, sino como una exteriorización de la interioridad: "Yo no estoy presente en el mundo si no me doy al mundo: he ahí el drama. Uno no posee más que aquello que uno mismo da: ahora que ya no solamente desfloramos los movimientos de los corazones, sino que captamos los espíritus en pleno debate con el ser, hay que -- añadir: uno no posee más que aquello a lo que uno mismo se da; -- uno no se posee a sí mismo más que si se da" (I, 196).

De esta admisión del sentido del misterio en la crítica sui



generis de Mounier al idealismo, se pasa a la crítica del racionalismo burgués que el Manifeste au Service du Personnalisme sigue en base a unas coordenadas teóricas similares a la intencionalidad renovadora o liberadora <sup>(aspecto)</sup> de los esquemas intelectualistas o idealistas. El humanismo burgués, en opinión de Mounier, - habría introducido la "razón orgullosa y perentoria, ciega al -- misterio de la existencia" y el "juego exquisito y complicado de la inteligencia" (I, 570). Con ello, el pensamiento había sido -- concebido como un "medio de ejercer un poder absoluto, sin peligro y sin responsabilidad, justificando o trastornando el mundo ante su tintero" (I, 570). El origen del racionalismo burgués -- puede establecerse en las inmediaciones del dualismo cartesiano que introdujo definitivamente una fisura en el edificio cristiano, "basándose esencialmente en el divorcio del espíritu y la ma terie, del pensamiento y de la acción" (I, 569). Frente al racio nalismo burgués no es legítima la "reacción brutal de las fuer-- zas oscuras" (el fascismo o el nacionalsocialismo), en la medida en que confunden racionalismo con inteligencia y espiritualidad (I, 577). Sin embargo, "la denuncia por el marxismo del idealismo burgués y de su hipocresía social, era o habría podido ser, - una aportación considerable al humanismo que buscamos" (I, 593). Pero es necesaria una crítica, ya personalista, "de la mística - del trabajo, de la razón científica y de la industrialización" - (I, 594-595). En este sentido, Mounier programa esta crítica sobre la convicción de que: "El viejo racionalismo científico pare cía en vísperas de la guerra, haber alcanzado su gran época, haber probado su cortedad de mira y no ser ya capaz ni siquiera --

de añadir una distracción seria a la saciedad de una civilización en declive. Al ofrecer al hombre contemporáneo, bajo las formas de posibilidades técnicas indefinidas, lo que le negaba en certeza sobre el ser, la explosión científica e industrial de la posguerra le ha devuelto, bajo una forma nueva, la embriaguez de todos los grandes conquistadores: los de los imperios, de las tierras fabulosas y los más cercanos de los comienzos entusiasmados de la ciencia positiva. Pero la experiencia vuelve siempre a ser la misma: ni el poder ni la razón activa satisfacen la vocación del hombre; una nueva distracción, una civilización que pasa, se ha aplazado el vencimiento y las cadenas tan sólo han cambiado" (I, 597).

Frente a estas experiencias históricas simplificadoras del papel de la razón, el racionalismo personalista opone en el nivel del discurso sobre la subjetualidad material la exigencia de constatar especialmente el momento irracional de la subjetualidad, en tanto que individualidad (subjetualidad material en una de sus manifestaciones): "El individuo encarnado es la cara irracional de la persona" y es sabido "en qué manera incluso la individualidad biológica, mucho mejor caracterizada ya que la individualidad física, es difícilmente determinable... El racionalismo nos ha acostumbrado durante demasiado tiempo a utilizar, en el lenguaje corriente, subjetividad como sinónimo de irrealidad. El sujeto es, a la vez, una determinación, una luz, una llamada a la intimidad del ser, un poder de trascendencia intrínseca al ser. Lejos de confundirse con el sujeto biológico, social o psicológico, disuelve continuamente sus contornos provisionales pa-

ra convocarlos a reunirse, al menos a aproximarse a una significación siempre abierta" (cfr., I, 605-608).

A nivel del discurso sobre la subjetualidad material puede asimismo situarse el análisis crítico que realiza Mounier en su estudio sobre el pensamiento anarquista en Anarchie et Personnalisme (1937). De esta obra, cuya más evidente intencionalidad - consiste en dialogar con los filósofos del anarquismo decimonónico acerca de los problemas políticos, interesa retener ahora - sobre todo la síntesis y la crítica superadora de la crítica - - anarquista al pensamiento metafísico, al conocimiento deductivo y al método dialéctico. La crítica global que Mounier hizo al -- pensamiento anarquista, con el que en su primera época coincide nuestro autor especialmente a nivel de ideas políticas y en concreto en el utopismo y el federalismo, puede ser asimilada a la crítica genérica del cientificismo y del materialismo mecanicista y positivista, ya presente en el pensamiento de Mounier desde su estudio sobre Péguy y nuevamente referible a los orígenes - - bergsonianos de la reflexión de Mounier sobre las cuestiones de método.

Anarchie et Personnalisme dedica la entrada de su capítulo tercero al repaso de las perspectivas filosóficas subyacentes en la generalidad de las manifestaciones del materialismo anarquista. El cientificismo materialista del anarquismo, tal como se expresa en las obras de Bakunin, Kropotkin y Proudhon, en opinión de Mounier, es el resultado de una evolución del pensamiento positivista, en la cual destacan los puntos metodológicos siguientes:

- 1ª.- La crítica proudhoniana de la deducción y del método dialéctico.
- 2ª.- La crítica bakuniniana de la Metafísica intelectualista del Espiritualismo francés.
- 3ª.- La defensa de la ciencia positiva, común a todos los pensadores anarquistas.

Según nuestro autor, el basamento filosófico del pensamiento anarquista está desarrollado sobre todo en la obra de Kropotkin, quien aparece en definitiva como encargado de "delinear lo más netamente posible una síntesis entre la anarquía política y una filosofía precisa del universo. Su linaje: los materialistas del XVIII, Spencer (acerca del cual La Ciencia Moderna ofrece un largo apéndice-profesión de fe), Darwin, a quien la Ética póstuma, hace el padre de toda moral moderna, y Comte (el primer Comte), para limpiar de teología y de metafísica" (I, 807).

El pensamiento anarquista planteaba frecuentemente los problemas filosóficos como si de problemas de teoría política se tratasen. En ese sentido, por ejemplo, para Proudhon, "la metafísica actúa según el método de los Estados centralizados, aristocrática y autoritariamente. Saca de la naturaleza unas leyes y unos pretendidos hechos que no están en la naturaleza, forma con ellos un sistema absoluto, lo engancha a un Absoluto, y lo impone a la naturaleza de arriba abajo" (I, 808). Y también: "Nada hay preconcebido en lo que nosotros llamamos armonía de la naturaleza. El azar de las cosas y de los encuentros ha bastado para establecerla. No dura sino a condición de modificarse continuamente; si es comprimida, la fuerza cósmica hace erupción como --

las revoluciones. Ya no se trata, como pretenden los socialdemócratas, de tesis, antítesis y síntesis. El método dialéctico es gubernamental" (I, 809-810). Enfocar así, ético-políticamente, - las cuestiones relativas al método del conocimiento, resulta un modo de trascender los niveles que la filosofía idealista, al me nos a partir de su formulación criticista, consideraba como los apropiados para fundar toda filosofía y toda metafísica. Se trag ciende el nivel estrictamente metodológico encaminando la reflexión por el campo valorativo y con ello, el pensamiento anarquista no entra claramente a discutir con sus opuestos en el mismo terreno. En última instancia, la intención de la filosofía anarquista es elucidar problemas en el seno de la acción revolucionaria y no de forma apriorística, rechazando mantenerse en el puro nivel de la filosofía especulativa. En este punto, las intenciones del personalismo vienen a coincidir con la de los pensadores anarquistas del XIX, pero a la hora de encontrar una fundamentación metodológica para el pensamiento que ha de inspirar la rebeldía, el anarquismo y el personalismo se separan porque el materialismo básico del pensamiento anarquista es incompatible con la defensa de una última referencia espiritualista. El fundamento científico del anarquismo se refería a la idea, expresada por Bakunin, de que "la filosofía positiva es democrática en la medida en que, desde Comte, en vez de depender del Absoluto, se organiza de abajo arriba, libremente" (I, 809). La deducción había sido considerada por Proudhon como "una manera de opresión del espíritu" en la que "el término medio del silogismo aparece como una especie de burócrata inútil, molesto y presuntuoso" (I, 808).

Frente a ella había que oponer que "la unidad y la generalidad - de la naturaleza se distinguen precisamente de la unidad y generalidad metafísicas o teológicas en que aquéllas no se establecen, como éstas últimas, sobre la abstracción de los detalles, - sino por el contrario, y únicamente, sobre la coordinación de -- los detalles" (I, 809). Mounier centra su crítica a la crítica - anarquista, precisamente en referencia al tema de la abstracción. La idea a requerir en esta ocasión central, es precisamente la - que en última instancia se habrá de manejar desde la óptica más profunda de crítica al positivismo cientificista: "Cuando un hombre de ciencia quiere crear, todo lo que crea es pobre, está privado de sangre; sus abstracciones son verdaderas, son ventajas - sobre la metafísica, pero siguen siendo abstracciones: nos descubren las causas generales de los sufrimientos individuales y las condiciones generales de la emancipación real de los individuos que viven en la sociedad; dejan pasar la materia viva y sufriente de la historia, y, para violentar la emancipación real, hay - que predicar, de la manera que sea, 'la rebelión de la vida contra la ciencia, o más bien contra el gobierno de la ciencia'" -- (I, 812). Curiosamente, esta última apostilla crítica la extrae Mounier del mismo pensamiento anarquista (concretamente de Proud hon), pero nuestro autor la coloca en un espacio discursivo-crítico que la hace enfrentarse contra la misma fundamentación cientificista del naturalismo anarquista.

En conclusión, el aparato crítico que Mounier va a sintetizar como explícitamente personalista frente al planteamiento - - anarquista, se desarrolla a partir de las siguientes proposicio-

nes:

- 1ª.- La crítica de la idea de ley natural, que a las generaciones positivistas les parecía un dogma intangible, - ha descorsetado la ciencia del universo, ha hecho posible esa visión de una vasta conspiración, de una especie de curvatura estructural que forzaría paulatinamente a toda la materia a preparar el lugar de la persona, y después a someterse a ella.
- 2ª.- El personalismo deberá abandonar una ciencia que sólo ha estudiado el residuo del universo (con lo cual sólo ha podido hacerle al hombre el sitio inhumano de una - suprema resultante -un poco más frágil y efímera que - las demás- de sus determinismos) e inaugurar -o reem- - prender- una ciencia regia del universo que trabaja, - la cual buscaría las intenciones que, no como virtudes abstractas, como dobles inoperantes, sino como una presencia en el corazón mismo de los seres, investigan en la materia de los mismos.
- 3ª.- A una ciencia plenamente positiva, fiel a sus objetos más que a unos métodos preconcebidos, el Personalismo no le pediría más de lo que ella tiene que decir (I, - 813-814).

El Discurso sobre la subjetualidad material nos ha introducido en un examen de los momentos críticos del pensamiento de -- Mounier respecto del cientificismo y del racionalismo. Estas -- aproximaciones críticas se compatibilizan en el desarrollo de la obra de Mounier con el paso a un ejercicio teórico ya ubicado en

el ámbito de las ciencias humanas. Nos estamos refiriendo al tratamiento que merece el tema del conocimiento en el Traité du Caractère, obra de reflexión y de sedimentación documental y científica que Mounier escribe, no obstante, sin abandonar la intencionalidad básica de su pensamiento: establecer "aquello en lo que consiste ser hombre, haciendo compatible en esta investigación, no solamente tratar sobre el hombre sino combatir por él" (II, 7) (30).

En el Traité, Mounier aborda el tema del pensamiento bajo un significativo título: "l'intelligence à l'action", que va a suponer un encuadre genérico de la compleja problemática que en él se estudia bajo el criterio globalizador de la Caracteriología. Esta rama de la Psicología se ha de basar, según Mounier, en la observación y el análisis de los fenómenos intelectuales desde el punto de vista de las conductas o actividades prácticas del sujeto, tanto en el nivel de la vida interior como en el de la vida de relación.

Con este enfoque global, nuestro autor nos permite por adelantado situar justamente su tratamiento del acto intelectual en el ámbito del discurso sobre la subjetualidad material, pues mediante un amplio conjunto de análisis y de datos empíricos extraídos no sólo de la Psicología, sino también de la Antropología y de la Sociología, Mounier construye científicamente una visión de la problemática de la inteligencia que se ofrece como reconocimiento preferencial del estatuto de las ciencias sociales por parte del personalismo. En síntesis, los tres grandes ejes sobre los que gira este importante capítulo del Traité, serían -



los siguientes:

- 1ª.- Una consideración global del acto de pensar o acto intelectual en un marco general de teorización caracteriológica que es el que proporciona a la investigación el cúmulo de referentes empíricos, elaborados por diversas ciencias sociales: la psicología general, la psicología caracteriológica o caracteriología en particular, la psicofisiología, la psicología social o cultural, la antropología y la sociología del conocimiento.
- 2ª.- Una serie más o menos homogénea (en relación con el carácter no sinóptico de la explicación de las investigaciones científicas que preside todo el Traité) de intuiciones aproximativas que en el curso de la investigación van haciendo posible la articulación de unas bases mínimas para una Teoría crítica del conocimiento, cuya referencia genérica o postulado temático inicial seguiría siendo el del acto intelectual.
- 3ª.- Una última y decisiva instancia de referencia ética, - nivel crítico conclusivo de la investigación, de toda la reflexión analítica y crítica elaborada por Mounier, que permite aislar una psicosociología personalista del conocimiento, según expresión del autor (II, 664).

A continuación intentaremos sintetizar cada uno de estos bloques de teoría e investigación, reduciendo sistemática la temática compleja con la que se enfrenta Mounier.

Por lo que se refiere al primer apartado, se debe tener en cuenta la finalidad científica a la que nuestro autor orienta su estudio del carácter. Mounier constata desde las primeras páginas del Traité la debilidad e insuficiencia de las investigaciones caracteriológicas en la tradición de la psicología francesa. Algunos de los aspectos de la complejidad de causas de ese estado de cosas se sitúan en lo que Mounier llama "la resistencia -- del espíritu francés al freudismo" y la esterilización de la psicología francesa por obra de dos herencias culturales provenientes del siglo XVIII: el prejuicio analítico y el prejuicio objetivista. "Es sabido -- escribe Mounier -- cómo ese siglo, deslumbrado por las claridades de la máquina, quiso explicarse el espíritu como una máquina. Creyó descubrir en el mosaico psíquico los elementos simples y primitivos que permitiesen descubrir su secreto: de hecho, fueron extraídos de las categorías usuales del lenguaje, para adosarlos a la experiencia" (II, 9-10). Después -- del progreso de la investigación experimental, esa forma de tratar la vida psíquica por descomposición y recomposición, es aparentemente rechazada por los psicólogos. Pero éstos, según Mounier, en realidad no habrían abandonado aún el proceso analítico de tipo cartesiano, pues su única innovación consiste en sustituir las antiguas "facultades" y "estados" por las "funciones" y los "comportamientos", con una mínima aportación crítica que consiste en considerarlos como "complejos": esas funciones y comportamientos son "nociones mixtas, vergonzosas, que no llegan a denotar un cambio total de perspectiva sino que, al tiempo que -- reciben cierto prestigio de una psicología sintética a la cual --

no pueden ser totalmente asimilados, permanecen vinculados a una psicología elemental que aparece como incapaz de comprender el - dinamismo psíquico" (II, 10).

Por otra parte, muchos de los psicólogos que se autodenominan científicos, se prohíben por principio la incursión en el terreno de "lo subjetivo", siendo así que "los más profundos progresos de la investigación acaban por enfrentarlos con la 'subjetividad': lo 'objetivo', en su idea, resulta ser lo expresable - en relaciones puramente analíticas y medibles. Pero ya en el corazón de la vida psíquica no se perciben sino fuerzas interdependientes, estructuras solidarias, determinación interna, cualidad pura. Esos psicólogos científicos, en lugar de explorar esos abismos inquietantes, "prefieren mantenerse en el terreno seguro que escogieron en sus tímidas operaciones de rastreo y de topografía. Sin duda, se excusan diciendo que los primeros exploradores de esa 'psicología de las profundidades' en donde braman los secretos aún inaccesibles de la vida psíquica -son alemanes- han comprometido en gran medida, los admirables resultados de su investigación, por medio de una intemperancia verbal, un gusto por el concepto obscuro y la imprecisión lírica, a los que hay que -- oponer, con los defectos que ello comporta, otras cualidades de tradición" (II, 10). En base a estas consideraciones, la investigación de Mounier se basa en la convicción de que "la psicología francesa sólo despertará de su sueño el día en que se decida a - franquear el Rubicón que mantiene entre lo 'subjetivo' y lo 'objetivo'" (II, 10-11).

La base fundamental de la investigación sobre la que gira -

ese primer bloque teórico al que nos referíamos antes, es, en -- consecuencia, la necesidad de que la revolución de la investigación psicológica comience en la Caracteriología y en su concepción originariamente no-objetivista. En primer lugar porque "ningún psicólogo encontró nunca en el hombre algo que él no hubiera puesta, o mejor presentido previamente en el hombre mismo", y en segundo lugar, porque "todo Tratado del Carácter, a menos que -- contenga una ficción que no puede convencer a nadie, afirma de -- hecho una filosofía del hombre y una voluntad sobre el hombre" -- (II, 11).

Para iniciar esta evolución, sin embargo, el empleo de toda una amplia gama de referentes empíricos que han sido obtenidos y sistematizados por la psicología contemporánea, es visto como un primer paso necesario para poder justificar una psicología realista, que pueda, sobre una base firme, emprender el análisis y la crítica de la vida psíquica, hasta llegar a configurar una visión ética de la problemática propia de esa investigación.

En lo que concierne a la investigación sobre la inteligencia en la acción, que Mounier desarrolla en el capítulo XI del Traité, la propia división de la obra contiene los siguientes -- apartados: "L'intelligence charnelle", "l'accueil intellectuel", "le dialogue" y "la dramatique de l'intelligence". Por nuestra -- parte hemos preferido reordenar el texto de este capítulo del -- Traité aislando los momentos de la investigación según la pertenencia de cada uno de ellos a las distintas ciencias sociales o sectores de conocimiento más o menos relevantes, desde el punto de vista central de la investigación, que es de carácter psicoló

gico. De ello resulta una selección de temáticas que permite, --cual es nuestro objetivo, el examen sistemático de las reflexiones acerca del conocimiento y de la actividad intelectual en este lugar privilegiado del escaso discurso científico del pensamiento de nuestro autor.

Proponemos en este sentido la siguiente ordenación:

- 1º.- Psicofisiología, Psicopatología y Psicoanálisis.
- 2º.- Psicología cultural y Antropología.
- 3º.- Psicosociología del conocimiento.
- 4º.- Teoría del conocimiento dialéctico.
- 5º.- Psicología moral.

Al primer apartado corresponderían, genéricamente, las proposiciones referentes a la interacción de los procesos puramente fisiológicos con los procesos intelectivos. En este sentido, cabe aislar como característicos de este sector, entre otros, los estudios acerca del "décalage entre el crecimiento mental y el crecimiento físico" (II, 615), la determinación del estadio racional de vida humana como fase inicial del proceso de formación de la inteligencia (II, 620), el estudio comparativo de la inteligencia del niño como fase de predominio de la lógica de la inclusión y la inteligencia del adulto como fase de predominio de la lógica racional (II, 624), el examen de la fuerza y debilidad de la inteligencia (II, 624-625) y de la velocidad de la inteligencia (II, 626-627) y finalmente, sin carácter exhaustivo, las reflexiones acerca de la rigidez intelectual (II, 629-631) en relación directa con el análisis crítico del fanatismo, el sectarismo, el dogmatismo y el doctrinarismo (II, 629 y 639).

Lo que hemos denominado el sector de la Psicología cultural y la Antropología, incluiría, entre otros, los siguientes elementos: la distinción entre la síntesis primitiva (saber de símbolos y mitologías) como insensibilidad a la contradicción y la explicación del mundo real por contradicciones, junto a la distinción entre los procesos culturales de justificación y de explicación del mundo (II, 615); el examen comparativo del pensamiento primitivo y del pensamiento del niño (II, 617); el estudio acerca de la mediocridad de la inteligencia (II, 621); la aproximación de los conceptos "razón pura" y "necesidad de seguridad" y la reducción al tema de la "libido sciendi" como instinto posesivo del saber (II, 614); la configuración del pensamiento mítico como pensamiento esquizoide y viceversa (II, 618); las reflexiones acerca del saber utilitario (II, 622); la distinción entre pensamiento abstracto y pensamiento concreto y sus referentes socioculturales (II, 636-641); la contraposición entre pensamiento claro y pensamiento oscuro y también sus referentes culturales (II, 646-648); la conflictividad cultural entre la inteligencia y el instinto (II, 664-666).

Integraríamos en el tercer sector las reflexiones acerca de las relaciones entre la conciencia, la socialidad y la intimidad (II, 647); la determinación del pensamiento claro como pensamiento comunicable (II, 646); la postulación de una psicología personalista del conocimiento como opuesta a una psicología materialista del acto intelectual (II, 656); el estudio sobre la inteligencia en el aislamiento y en la vida de relación (II, - - 656), en relación con la contraposición entre pensamiento objeti

vo y pensamiento subjetivo (II, 657-658); las reflexiones acerca de la apertura del campo de consciencia como apertura de lo real (II, 641-644), y en definitiva, la consideración genérica del pensamiento como diálogo (II, 660 y ss.).

En cuanto teoría del conocimiento dialéctico, las reflexiones dispersamente establecidas en el capítulo que examinamos, comienzan por la contraposición de aspectos tales como el pensamiento abstracto y el pensamiento concreto (II, 636-640); el pensamiento analítico y el pensamiento sintético (II, 669); la oposición y la afirmación como los dos momentos del acto completo del pensamiento (II, 661-662); las reflexiones sobre el proceso de objetivación del pensamiento (II, 665); la determinación de la función suspensiva de la consciencia (II, 665); en definitiva, la postulación del carácter empírico, constatable en la pura naturaleza de la inteligencia, y del carácter dialéctico del pensamiento desarrollado (II, 640, 635, 662).

Por último, una serie de apreciaciones sobre el acto intelectual interesarían, sobre todo, a una psicología moral o más precisamente a una Ética de la actividad intelectual. En este sector podríamos incluir las reflexiones acerca de la fuerza y debilidad de la inteligencia (II, 628-631); el estudio sobre la avaricia intelectual (II, 648-650) y sobre la generosidad de espíritu (II, 650-651); las referencias al pensamiento personal (sobre todo, II, 660 y ss.); el análisis sobre la indecisión intelectual (II, 667-668); la rememoración de la "dialéctica del doble frenesí" bergsoniana (II, 671), y en definitiva, las conclusiones éticas a las que los análisis realizados en todo el capítulo

conducen ineludiblemente desde la óptica del personalismo (II, - 672-679).

En una visión global de la aportación que las reflexiones e investigaciones de Mounier en el Traité du Caractère, supone para el discurso sobre el conocimiento desde la óptica de la subjetualidad material, podríamos decir, en consecuencia, que dichas investigaciones permiten reconocer el personalismo de Mounier como un saber preocupado por dotar a la indagación de las estructuras subjetuales materiales del hombre (ahora en el plano de las ciencias de lo psíquico) de una fundamentación científica, con lo cual se le da una forma determinada a la racionalidad explicativa de lo subjetual (la forma científica de la Caracteriología) y además se rechaza (siendo ésta una intención explícita en la investigación caracteriológica mounieriana) el alejamiento de la genérica racionalidad personalista respecto de la racionalidad científica.

Siguiendo esta misma tendencia, una obra tardía y decisiva para comprender el esfuerzo sintético de Mounier respecto de la amplia problemática personalista que su obra había abordado, contiene una aproximación a una "Teoría personalista del conocimiento". En Le Personnalisme, Mounier redacta algunas de las bases o exigencias que deberá seguir una teorización de este tipo.

Puesto que nos encontramos en el momento de referencia a la subjetualidad material, es decir, el momento en que la problemática gnoseológica de lo subjetual queda referida más o menos de forma inmediata a lo objetivo-material o si se quiere a lo que es susceptible de conocimiento científico (que es lo que ocurre



con la misma subjetualidad material: lo que de material o natural-no-necesariamente-histórico hay en el sujeto y lo que se refiere a la relación del hombre con la materia-naturaleza), interesa destacar como dato más relevante el juicio o los juicios -- que Le Personnalisme contiene y desarrolla a propósito de la -- ciencia o del conocimiento científico.

A este respecto, ya la introducción de la obra sitúa el personalismo en una tradición, principalmente referida al pensamiento francés, que tal como se expresa, sobre todo en el pensamiento de Bergson, "no quiere abandonar ni el surgimiento de la libertad ni el rigor de las ciencias" (III, 437). A esta actitud, según Mounier, corresponden, en igual medida, los primeros libros de N. Berdiaeff y varios de los ensayos críticos de M. Blondel contra el espiritualismo (31). La aportación del propio Mounier quiere seguir en la prosecución de esta línea personalista cuando intenta abordar el tema de la ciencia desde una visión -- crítica. Primero al considerar a la ciencia, o en términos genéricos, a la razón objetiva como "soporte indispensable para la intersubjetividad" (III, 459) y es en ese sentido en el que Mounier la incluía, como veíamos en el capítulo anterior, entre las "mediaciones racionales". Pero en un segundo lugar, al constatar que el indeterminismo establecido como postulado por las ciencias de la naturaleza en su desarrollo contemporáneo permite, y exige, desarmar las pretensiones positivistas (III, 478), nuestro autor no puede sino concebir críticamente el papel que el conocimiento científico puede jugar en la configuración de un orden personalista de las relaciones del sujeto con la naturaleza.

El término críticamente significa en este contexto, necesidad de relativizar la potencialidad del conocimiento científico, considerado como ilimitado en otras épocas y en otros ámbitos teóricos: "La ciencia ha sido, junto con la felicidad, el segundo - - ideal de los dos últimos siglos. Se puede pensar que al considerar el universo y el hombre desde el único punto de vista de la determinación objetiva, la ciencia es un disolvente de las realidades personales. Efectivamente no las capta en absoluto, pero sólo las amenaza si saliendo de su papel, pretende negarlas. La resistencia a esta tentación, al liberarse de mitos, prejuicios y certezas intuitivas, constituye un paso previo sin duda, pero importante, de la ascesis personal. Por lo demás, si bien el movimiento de objetivación constituye un momento importante del movimiento total de la existencia, no hay reflexión válida que no conceda el lugar que le corresponde a la reflexión científica" - (III, 490-491). Nuestros dos subrayados destacan las dos proposiciones que en la última etapa del pensamiento mounieriano resumen, a nuestro entender, los dos momentos decisivos de una tensión dialéctica de la visión personalista del conocimiento objetivo: el reconocimiento de su necesidad en toda reflexión que -- pretenda una mínima validez racional y la advertencia de su - -- riesgo, en tanto que elemento del universo objetivo-impersonal. Con esta conclusión, Mounier no hace sino sintetizar una actitud mantenida a lo largo de toda su reflexión y confirmar la clara - integración del conocimiento científico dentro del orden personalista. Parece como si después de esta conclusiva mounieriana, el pensamiento personalista ya no pudiera abandonar esta posición,

sin riesgo de decaer en aventurado irracionalismo. El saber científico -escribe J. Lacroix al respecto- es válido para todos, -- porque es la obra, en nosotros, de lo más impersonal, de lo que es común a todos: la razón. La impersonalidad de la ciencia hace su objetividad, es decir, su universalidad: el único conocimiento válido es el conocimiento objetivo, porque hay en él, al menos de derecho, una capacidad de universalización indefinida. -- Por el contrario, el personalismo pretende que lo que se llama -- equivocadamente impersonalidad del conocimiento verdadero, es solamente la más elevada conquista y la cima de la personalidad; -- que todo conocimiento, aún el más científico, es, en realidad, -- obra de la totalidad de la persona --y debe serlo-. Todo el problema radica, pues, en conocer si es la impersonalidad o la personalidad la que hace que un conocimiento sea verdadero y auténtico" (LACROIX, J., 1962 A, 149-150).

En el mismo tono, y dentro también de la tradición personalista, se ha escrito: "No debería satisfacernos el dualismo que -- entrega a la ciencia el conocimiento del hombre como objeto y deja para la filosofía el conocimiento del hombre como sujeto y como persona. Parece que una de las posibilidades futuras del personalismo será, por el contrario, plantear el problema de la persona a partir y en el interior mismo de saberes múltiples, des-- juntados, contrastados, que nos proponen las ciencias que se ocupan de la realidad humana desde diferentes perspectivas" (BORNE, E., 1972 A, 79).

## II.2.- EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO DESDE LA OPTICA DEL DISCURSO SOBRE LA SUBJETUALIDAD FORMAL.

Hasta ahora hemos intentado exponer una síntesis de aquellos momentos del discurso mounieriano que se refieren más o menos directamente a los temas del conocimiento científico como conocimiento objetivo u objetivante, pues es en ese nivel donde -- puede plantearse una lectura válida de la reflexión de nuestro autor sobre el conocimiento en relación con el momento de la subjetualidad material. No obstante, esta síntesis no agota explícitamente las referencias de Mounier que podrían traerse a esta -- parte de nuestro esquema. La problemática del conocimiento dialéctico, presente en múltiples momentos de la obra de Mounier, -- aunque no tratada de forma sistemática ni extensa por nuestro autor, tiene indudablemente mucho que ver con la problemática de la subjetualidad material, sobre todo en la medida en que ésta -- quedó delimitada como problemática de las relaciones entre el sujeto y la materia-naturaleza. Concebidas estas relaciones como -- integradas o constitutivas de un proceso dialéctico --tal como -- hace el pensamiento hegeliano-marxista-, y demostrado el grado -- mínimo de aceptación de los postulados del pensamiento dialéctico referentes a aquella problemática por parte de Mounier, se ha -- ce ineludible una referencia a la posibilidad de una dialéctica interna del discurso mounieriano y a las referencias del propio Mounier al pensamiento dialéctico.

Ahora bien, siendo ineludibles estas referencias, su lugar -- más apropiado en el esquema que estamos desarrollando, no parece

ser el del examen del discurso sobre el conocimiento desde el -- punto de vista del discurso sobre la subjetualidad material. La razón más clara al respecto, reside en la consideración de la na turaleza problemática del conocimiento. No es infrecuente en la tradición crítica del materialismo dialéctico, la idea de que la constitución de la problematicidad del conocimiento es una idea propia de los metafísicos. La consideración auténticamente dia-- léctica del conocimiento consistiría en pensarlo como un hecho y no como un problema. Desde esa óptica crítica, sólo el pensamien to metafísico constituye idealistamente el conocimiento como un problema, al separar el sujeto y el objeto, siendo así que de he- cho ambos elementos vienen dados como ligados en la práctica. Pa ra el materialismo dialéctico, las metafísicas del conocimiento consistirían siempre en una teoría separada de la práctica, sin unidad con la práctica, sin lazos conscientes y directos con - - ella. Como dice Henri Lefebvre, encuentran su terreno predilecto fuera de la vida real, en las nubes, en un más allá del mundo fí sico (el mismo sentido que aparece en la palabra "metafísica"), en un "trasmundo", como dice NIETZSCHE, que sirve indudablemente para menospreciar el mundo real y sus problemas vivos (32). En - Mounier, el sujeto cognoscente queda situado indefectiblemente - en una dinámica tensional, en una dialéctica del pensamiento y - la acción o de la teoría y la praxis, porque "no es un espejo -- neutro, o una fábrica de conceptos en estado de secesión en el - seno de la personalidad total; es un existente indisolublemente ligado a un cuerpo y a una historia, llamado por un destino, com prometido en una situación precisa por todos sus actos, inclusi-

ve los actos de conocimiento, que se renueva con cada uno de -- ellos y los nutre con su renovación. Porque el hombre está siempre comprometido, y el compromiso del sujeto cognoscente, lejos de ser un obstáculo, es un medio indispensable del conocimiento verdadero" (III, 491). Ahora bien, ¿qué sujeto es al que Mounier alude como sujeto cognoscente, inseparable de las dimensiones prácticas de la existencia ?. No, desde luego, la persona como absoluto que es; no la persona en tanto ser espiritual, desligada, en su "realidad" metafísica (ideal), de las determinaciones de la práctica; no la persona como espacio subjetual en el que -- ya se ha realizado en forma metahistórica la libertad absoluta -- en base a la mítica o a la mística, no ya del conocimiento sino de la creencia, del acto de fe. ¿Acaso entonces el sujeto material, el ser objetivo, determinado por las relaciones objetivas, por las determinaciones empírico-materiales que sellan su misma y limitada naturaleza ? ¿El sujeto material en tanto que individuo alienado que ya no conoce porque le ha sido arrebatada su -- consciencialidad, el pleno ejercicio de su racionalidad ? ¿O -- más bien el sujeto formal; el sujeto que todavía arrastra existencialmente las huellas de las determinaciones materiales pero que progresivamente, en su práctica histórico-social orienta los restos de racionalidad hacia la superación de las determinaciones y de las contradicciones ? Interrogantes de este tipo parece que nos hacen afirmar que a despecho de la crítica materialista, la complejidad del discurso mounieriano obliga a referir el momento de la problematización del conocimiento al momento de la -- subjetualidad formal, porque la razón sólo deja de actuar mecánicamente

nicamente (como Mounier aprendiera de Bergson) cuando deja de limitarse al conocimiento de la materia mecánica. De manera que si se trasciende el nivel de lo que funciona mecánicamente y se entra en el mundo de la irregularidad, de lo disforme, de la diferencia, del conflicto o de las contradicciones; en el mundo de la historia humana, la razón comienza su andadura totalizante, - su trabajo dialéctico, que no sólo intenta (a nivel reduccionista) captar lo funcional-mecánico, sino también (a nivel totalizador), la captación de lo disfuncional-histórico. En referencia al método dialéctico, el conocimiento es pues un problema (33). Sólo el positivismo factualista y mecanicista consideraba, de forma exclusionista, al conocimiento como un hecho. El problema del conocimiento es una expresión y un contenido filosófico legítimo, mientras no se considere superada la escisión entre la metafísica idealista del conocimiento que construyó un aparato conceptual descriptivo, en sede dialéctica, de la síntesis del sujeto y el objeto, y el materialismo dialéctico que según todos los indicios comienza por reducir el conocimiento a un hecho. El conocimiento es un problema y no sólo un hecho si consideramos el ámbito práctico, efectivo, de las relaciones sociales; si no infravaloramos, a efectos de crítica filosófica, la misma historicidad del acto intelectual. Puesto que la historicidad no es lo fáctico-histórico sino la relación hecho-idea, el proceso de interacción de la materia y las formas mentales. No es que no pueda existir la realidad material o fáctico-histórica, independientemente de su explicación; no es que el ser no pueda darse sin la consciencia como creyó cierto idealismo, sino que, de hecho,

no podemos explicar racionalmente, es decir, no podemos formalizar, qué es la historia sin hablar simultáneamente de los hechos sociales y de la "causalidad" ideal que los condiciona. Valgan estas reflexiones como apoyatura de nuestra ubicación de la problematización del conocimiento en el ámbito de referencia de la subjetualidad formal.

Si en el primer capítulo sosteníamos que la subjetualidad formal surge como un momento dialécticamente necesario en el choque de la reflexión sobre la subjetualidad material y la reflexión sobre la subjetualidad personal, al tratar ahora sobre el conocimiento desde el punto de vista de la reflexión sobre la subjetualidad, deberemos situar a éste como un problema que se plantea como tal en referencia al discurso sobre la subjetualidad formal, porque desde la óptica dialéctica, el espacio de la problematización se identifica con la síntesis. Curiosamente, en la metafísica mounieriana de la persona (del sujeto personal como ser espiritual), la subjetualidad personal, según vimos, ocupaba ese espacio sintético, porque la síntesis, en la metafísica idealista del Cristianismo, ocurre en sede espiritual.

Pero esta aparente contradicción es sólo una cuestión de matiz. La funcionalidad unificadora o sintetizadora de la noción de persona (en tanto que ser espiritual) en el discurso mounieriano es de carácter ontológico, mientras que la de la noción de sujeto formal-consciencial es de carácter gnoseológico. Por ello, se podría decir de pasada y reduciendo las significaciones prácticas, que el discurso sobre el sujeto es la ontología y el discurso sobre el conocimiento, la gnoseología del Personalismo de



Mounier. En la ontología, la unificación es un momento deseado: la inefable realidad espiritual del ser personal; mientras que en la gnoseología, la unificación es un momento realizado: la práctica del pensamiento dialéctico que intenta la síntesis que expresa racionalmente el deseo: la síntesis como restitución de la unidad inicial.

Veamos pues cómo pueden ser puestas en relación las dos facetas más relevantes de esta problemática: pensamiento dialéctico y subjetualidad.

Una de las primeras aproximaciones de Mounier a la problemática del pensamiento dialéctico, tiene lugar en un artículo de juventud, titulado Contraires et contradictoires ou de la discordie (1929) (34). Se trata de uno de los artículos que Mounier publica en su etapa de formación universitaria, mientras busca un tema de tesis que después abandonaría para redactar el estudio sobre Péguy. En este artículo, Mounier no profundiza en niveles de teoría del conocimiento, válidos desde el punto de vista teórico, pero esa pequeña publicación contiene una serie de intuiciones de lo que será después una actitud constante del estilo filosófico-literario de nuestro autor: la actitud de oposición de dos contrarios "intentando mostrar que cada uno de los dos tiene su propia tentación, que la perversión les acecha y que ninguna escapa al peligro mortal, más que mediante una tensión continua que reenvía sin cesar a un absoluto" (MELCHIORRE, V., 1960). La actitud inicial de Mounier se expresa en contra de lo que él considera "el origen de la mayor parte de las discusiones interminables y de los conflictos insolubles: la reducción -

de los contrarios a contradictorios". Según Mounier, casi todos los juicios que exigen una elección por parte del sujeto, no se presentan en forma de oposición irreductible; no se oponen como los dos extremos de un mismo género, como el todo a la nada. Esta precisión inicia lo que el joven Mounier llama "el camino que conduce de la palabra a la metafísica, como vía de superación -- del verbalismo". En ese contexto intencional, se refiere a "la - virtud pacificadora de la lógica" como medio de reducir la violencia de los extremos, provocando una dislocación de la realidad compleja en dos abstracciones excesivas. "La verdad -escribe Mounier- no está a derecha o a izquierda (como cuando se trata - de contradictorios): está en alguna parte en el centro". Ahora - bien, la verdad no consiste en una impotencia de afirmar, en una dosificación de los contrarios; "la verdad es ella misma ; no se define por una combinación de los extremos, son los extremos los que se definen por una dislocación de la verdad. El justo medio es justo por el hecho de las cosas y es medio por el hecho de -- los hombres. El error consiste precisamente en decir: hay que es coger, o derecha o izquierda; es decir, hay que renunciar a ex-- plotar el único terreno en el que nos arriesgaríamos a encontrar lo verdadero".<sup>(5)</sup> Se nos admite una interpretación extrapolada de - un texto tan aparentemente insignificante, diremos que con estas proposiciones diseña Mounier una peculiar teoría de la verdad. - En la expresión "la verdad es ella misma" la intencionalidad del discurso mounieriano se orienta hacia la visión realista en de-- fensa del pensamiento objetivo: se afirma con ello la facticidad del saber verdadero y se advierte del subjetivismo de toda inte-

lección humana. Con esto, Mounier vendría en realidad a aceptar y defender la tesis genérica del realismo gnoseológico que sitúa la posibilidad del conocimiento en relación con la superación de la suposición idealista de que la conciencia impone a la realidad ciertos conceptos o categorías a priori: lo que en nuestra opinión vino a intuir Mounier, es que la verdad real concreta es anterior a la construcción lógica que la disloca mediante contraposiciones abstractas. La misma proposición central del texto -- mounieriano ("La vérité est elle-même"), supone un reconocimiento de un objeto real (la misma verdad) independiente de la conciencia. Ello obliga a dar cuenta de la determinación objetiva como un momento inicial del proceso del conocimiento, a la hora de elaborar el concepto de verdad. En la proposición: "Le juste milieu est juste par le fait des choses et n'est milieu que par le fait des hommes", debemos diferenciar "le juste" como referente de la objetividad, de la naturaleza objetiva del concepto de verdad, y "le milieu" como referente de la subjetividad, de la acción localizadora del objeto en la conciencia por parte del sujeto. Mounier habla de "les hommes" (el sujeto) como activadores de la subjetivación de los datos objetivos, sólo en un segundo lugar. Primero, independientemente de la conciencia, existe el objeto y sólo después el sujeto actúa sobre él, pero en primera instancia, ya incluso gnoseológica, el objeto determina al sujeto. Ahora bien, ello no implica que la relación objeto-sujeto -- sea una relación lineal unidireccional. La circularidad dialéctica hace su aparición cuando un segundo momento (el de la subjetivación de los datos objetivos) viene a cerrar el proceso del -

conocimiento. Esa configuración de la cuestión del conocimiento -- en este pequeño y juvenil discurso, corresponde pues intuitivamente a una concepción compleja del conocimiento como proceso -- dialéctico de interacción y de interdeterminación. Pero como dato más relevante está el que el objeto no se convierte en un ente lógico, hasta que no se entra en el segundo momento del proceso, hasta la intervención de la subjetualidad consciencial-formal. En ese momento es cuando se trata de dar forma racional-relacional a una realidad material-objetiva. Se mantiene así la visión de la problematicidad del conocimiento (la necesidad de la síntesis) como un discurso integrable tan sólo en el nivel de -- la referencias al sujeto formal, esto es en el ámbito de una reflexión que dé cuenta del proceso cognoscitivo como un proceso -- dialéctico entre la consciencia y la historia del sujeto, o por utilizar términos más cercanos a la fraseología mounieriana, entre la interioridad consciencial y la exterioridad material (social e histórico-empírica).

Desde esta aproximación a la implicación de lo subjetual en el proceso o en la acción del pensamiento como proceso dialéctico comprensivo de la ida y vuelta de lo subjetivo a lo objetivo, de lo interior a lo exterior, el pensamiento de Mounier adquiere una actitud de ruptura de todo intelectualismo del conocimiento que pretendiera concebir a éste como un proceso parcializado, reducido, en el que el intelecto es el que dicta a priori sus reglas al proceso total, pero también rompe con un proceso del conocimiento sin sujeto, o visión total y excluyentemente objetivista, que concibiese el pensamiento como discurso de la ausen--

cia de la autoridad (voluntad) subjetual reguladora del desarrollo del proceso. En general, se puede decir que toda la filosofía de Mounier presenta las señas de identidad del que elabora - el discurso, del sujeto-pensante-autor o activador del mismo proceso del pensar. Esta actitud, procedente modernamente del estilo cartesiano de filosofar y que se ve luego exilada en el ámbito del objetivismo kantiano (en la medida en que se pueda hacer responsable, por lo menos al Kant de la Crítica de la Razón Práctica, de esta actitud filosófica) (35), es la que acerca la crítica mounieriana del conocimiento al despertar de las filosofías - del sujeto en clave existencialista.

En Introduction aux Existentialismes Mounier dedicó una parte considerable de su reflexión a la intención existencialista - de reintegrar la subjetualidad en el mismo proceso de producción y desarrollo del conocimiento. El estudio de nuestro autor sobre la filosofía existencialista denota la necesidad de reintegrar el conocimiento y su instrumentalización al universo personal -- (al desarrollo de la subjetualidad formal), redescubriendo su -- ineludible dimensión subjetiva. "Es una tradición a partir de -- Kant -escribe Mounier-, iniciar una filosofía por una teoría del conocimiento. Puesto que <sup>(tengo que)</sup> servirme de mi pensamiento, me pregunto inmediatamente por el valor del instrumento del que voy a servir me. Esta simple prioridad de orden implica que el pensamiento no está considerado del lado del ser del hombre, como una de sus -- expresiones, sino exclusivamente del lado de las cosas, como un medio de clasificarlas y utilizarlas; en suma, como un instrumento. Pero el instrumento tiene su imperialismo propio. De instru-

mento de transformación tiende a convertirse en instrumento de - producción, y después interviene la especulación, con sus juegos fantásticos. Nótese, de paso, el doble sentido de estas pala- -- bras. Lo que pasó en la esfera económica se reproduce en la esfe ra filosófica. El pensamiento liberado se deshace en un juego de cifras y de palabras sin densidad; se difuminan las fronteras de lo irreal y de lo sinsentido y el destino del hombre, sentido y cima del destino del universo, corre el riesgo de perderse" - - (III, 75). La responsabilidad de este proceso despersonalizador, aparece atribuida por Mounier, en gran medida, a ciertos excesos racionalistas. Desde el existencialismo, según Mounier, se le -- discutirá al racionalismo cuando éste se manifieste como si el - conocimiento, automática o laboriosamente, se dirigiese siempre en el sentido del enriquecimiento del ser humano. Parece como si las filosofías, de acuerdo con las ciencias, intentaran acabar - "vaciando al mundo de la presencia del hombre" (III, 76): las fi losofías-sistema, en la visión crítica del existencialismo, ha-- brían cooperado valiosamente en la construcción de un mundo "que no es mundo ante nadie, pura objetividad sin sujeto para compro- barla... se ha desarrollado un mundo concebido como sistema de - las puras esencias, es decir, de puros posibles, los cuales, en definitiva, resultaba indiferente que existieran o no" (III, 76). Al no percibir, como reconoce Kierkegaard, que no hay sistema posible para la existencia, el idealismo racionalista olvidó que el espíritu cognoscente es un espíritu existente y, lo que resul- ta más relevante, que es tal cosa, no en virtud de una lógica in manente, sino en virtud de una decisión personal y creadora: "Un

existente no es una tabla de cera donde se imprimen ideas, convicciones o consignas; es un movimiento dialéctico que va de un pensamiento implícito a un pensamiento reflexivo, de una voluntad sorda y oscuramente voluntariosa a una voluntad querida" - - (III, 77). Si la existencia, sobre todo la existencia humana, no puede ser objeto de sistema, las relaciones entre el sujeto cognoscente y el mundo resultan trastocadas: "Hay que abandonar el esquema tradicional (cuyo origen sensible es evidente) de la - - consciencia o del conocimiento 'ojo del espíritu' que se coloca delante de un mundo que es para ella un objeto de espectáculo y que sistematiza desde fuera" (III, 80).

La problematicidad del acto de conocer, en el ámbito de las filosofías existencialistas, está referida a la temática del conocimiento del ser o del existente, pues es éste el "objeto" primero del conocimiento, desde una perspectiva compleja, que surge a partir de la tensión entre diversas instancias, primero ontológicas y después, gnoseológicas y éticas. En esa perspectiva, si seguimos adoptando el viejo esquema idealista del conocimiento, del ser sólo podemos conocer la exterioridad: "El ser sólo puede ser descrito o comprendido en sus zonas más exteriores. En su -- fondo, sólo puede ser iluminado... Cada existente por sí mismo no es pensable para el pensamiento propiamente dicho. En rigor, el conocimiento sólo es aplicable a una conceptualización de su pasado o de su porvenir, pero no a esa matriz de la existencia - que es el instante eterno, en donde la libertad se decide en la opción. La existencia es el acto libre, y el acto libre no es inteligible para la mirada del hombre. La existencia es lo que nun

ca se hace objeto y por ello sólo se la puede evocar en términos de surgimiento, de salida impetuosa". Es sobre todo en Jaspers, donde la existencia se hace surgimiento original ("Ursprung"), a partir del cual yo pienso y actúo. No es un concepto sino más -- bien un index que designa un más allá de toda subjetividad. Es -- "lo que yo no puedo más que ser, pero no ver y saber". En esa -- perspectiva, "la preocupación por la totalidad, que domina todas las filosofías sistemáticas, es sustituida por la preocupación -- por la intensidad, si se mira la existencia más cerca de lo vivido, o por la autenticidad, si nos mantenemos más cerca de la -- existencia reflexiva" (III, 82).

No obstante esta actitud crítica propia de las filosofías de la existencia respecto de la tradición racional-objetivista, Mounier quiere destacar su propia convicción de que en ellas no se trata generalmente de excluir un estatuto de la inteligencia: "Es un error --sostiene Mounier-- el pensar que el método existencialista consiste en una lógica del sentimiento. Podemos decir -- solamente que el peligro que presenta es el de caer en una de -- esas filosofías emocionales, lo mismo que el peligro de los métodos objetivos es el de achatarse, convirtiéndose en positivismo: el existencialismo niega simplemente a las categorías racionales el monopolio de la revelación de lo real" (III, 86).

En este sentido, Mounier retiene de Heidegger la alusión a la afectación sobre el sujeto de una serie de realidades que -- "sin ser propiamente inconscientes, no llegan a franquear el umbral del conocimiento" (III, 86). Son realidades que se revelan a través de sentimientos fundamentales ("Stimmung") y cuya capa-



cidad de revelación es superior a la capacidad explicativa del conocimiento que los desarrollará. Mounier supera la ambigüedad del término sentimiento, matizando que en él no debe incluirse evocación alguna al "calor biológico o el éxtasis pasmado de la afectividad", sino que hay que pensarlo como "una especie de visión a la vez global y lateral, distinta de la visión clara" y dando como ejemplo de sentimiento "el modo en que conocemos nuestra situación fundamental en el mundo". En este sentido, podría hablarse de una "inteligencia envuelta e implícita, que es consciente pero con una consciencia lateral. Es a esa inteligencia a la que Heidegger llamó interpretación ("Auslegung"), aunque no explícita o temática, sino más bien implicada o actuada, elaboración más que elucidación y que más tarde puede constituirse en objeto de explicación, por medio del lenguaje o simplemente por el comportamiento (III, 86).

En el contexto de la crítica existencialista a la gnoseología objetivista, ocupa un lugar preeminente dentro del estudio de Mounier, la peculiar teoría de la verdad propia de aquella corriente de pensamiento. La síntesis que Mounier realiza en torno a este tema, se condensa en la oposición de la noción de verdad a la categoría central de la filosofía existencialista: la existencia. La relación verdad-existencia presenta dos polos de manifestación en el pensamiento existencialista: por una parte, en el pensamiento de Kierkegaard, se da la muestra más evidente de desconfianza frente a la verdad objetiva. Pero los fenomenólogos existencialistas intentan armonizar la verdad objetiva y sus posibilidades (negadas en el romanticismo kierkegaardiano) con la

exigencia de la autenticidad, por lo que en ellos se intenta sumar una teoría del ser a la teoría de la existencia. Junto a -- Kierkegaard, Jaspers ofrece en la visión de Mounier un ejemplo -- asimilable al primero en sus reticencias frente al pensamiento -- objetivo, y aunque en el seno de una filosofía más elaborada, -- más matizadamente, o con menos romanticismo, Jaspers reconoce finalmente la existencia como irreductible, como lo que surge o como lo inefable: "Toda expresión de la existencia, por salir de -- lo inefable, es ambigua y equívoca. Una vez que ha encontrado esta verdad fundamental, el existente abandona la pasión del saber, persecución agotadora de vanas sombras y de soledades locuaces, por la nutritiva pasión del no-saber; abandona la filosofía del día por la filosofía de la noche..." (III, 161). Como Kierkegaard hiciera con la paradoja, Jaspers sitúa en el centro de su filosofía de la verdad la noción de cifra como única palabra posible de la trascendencia a la existencia. La cifra no puede transmitir un contenido expresable en términos aprehensibles como en el concepto, sino tan sólo un signo irracional (el signo de Pascal, equivalente a la cifra y a la paradoja) que propone a la libertad una revelación sin palabras. La obscuridad sin embargo, señala Mounier, no se hace definitivamente anti-sistema en el pensamiento de Jaspers. Si pensamos en principio la existencia como duración, aceptaremos que la existencia no se capta en el tiempo más que a partir o por medio de la repetición: desde que hay repetición, comienza la generalidad y desde ese comienzo se anuncia el sistema. Una experiencia que no fuese sino unicidad absoluta, dejaría de serlo, puesto que "una experiencia que

no se repitiese impediría esa comunicación de sí a sí, esa presencia de sí ante sí que constituye la experiencia existencial" (III, 161). En esa perspectiva, el sistema y más generalmente, la objetividad, aunque funestos, son, pues, necesarios para la vida del espíritu, para poder afirmar su tensión y conquistarse negándolos. Mounier retiene con ello la distintiva filosófica -- que separa a Jaspers de Kierkegaard. En el existencialismo del -- primero, el existente no acaba recogiénose en la subjetividad -- absoluta; la luz interior del existente kierkegaardiano es menos fuerte en Jaspers. La objetividad acerca en alguna forma a la -- transcendencia. La objetividad supone un ámbito de diálogo en el que el existente comienza a tender hacia la transcendencia. El -- diálogo constituye en Jaspers la existencia misma y no puede haber, en consecuencia, tantas verdades como existentes. La existencia no es sólo lo que es, sino que debe verse si aparece. En consecuencia, no existe el pecado original de objetividad: "Mediante la filosofía, la objetividad es puesta en cuestión. Pero el peligro de esta reflexión consiste en disolver todo contenido... y en fracasar en el nihilismo. El fin de la filosofía es -- una posesión nueva de la objetividad, que es entonces el medio -- de aparecer de la existencia" (III, 162). Esta última apuesta de Jaspers en favor de la objetividad no es, en opinión de nuestro autor, suficientemente retenida por Heidegger, quién en un exceso de simplificación, descubre sólo en Jaspers un existente humano singular ~~in~~incomunicable. Heidegger se propondría elucidar -- el sentido del ser en general, suponiendo que ha sido recusado -- por Jaspers. Y aquí llama la atención Mounier acerca de una ambi

güedad: "En el mundo de Heidegger, el existente humano no tiene un ser que conocer frente a sí; conoce más bien el ser en su propio ser (el "Dasein"), al mismo tiempo que se afirma en la proyección de sus posibles. El "Dasein" es a la vez este ser concreto y el ser en general. No nos ofrece una verdad por la cual nos descubriría, bajo las particularidades, un absoluto. Y así, la única verdad que existe es la que el "Dasein" desenvuelve. Y sin embargo, es posible hablar de una verdad universal, en la medida en que la estructura de todos los 'Dasein' resulta ser idéntica" (III, 163). En este punto, la crítica de Mounier al existencialismo de Heidegger, se basa en la constatación de la ambigüedad de la identidad universal de las existencias: "A decir verdad, - no acabamos de ver cómo esa identidad puede estar fundada en una filosofía que indiscutiblemente rebasa el subjetivismo psicológico, el que encierra en el individuo toda la verdad, pero lo rebasa por medio de un subjetivismo ontológico, en el que el 'Dasein' vivido, es dado como el Revelador de su propia revelación y de ella sola, sin trascendencia implicada, sin que podamos discernir con seguridad lo que en su manifestación pertenece al ser singular y lo que pertenece al ser humano en general" (III, 163). Mounier concluye críticamente, por tanto, en que la identidad universal de los existentes es un postulado gratuito de la filosofía de Heidegger. La misma gratuidad se descubre en Sartre, -- por lo menos en el Sartre de L'Existentialisme est un humanisme (1946), del que Mounier retiene proposiciones como las siguientes: Eligiéndose, el hombre elige todos los hombres"... "No hay ni uno sólo de nuestros actos que, creando el hombre que quere--

mos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser"... "Nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos". Afirmaciones como éstas se encuentran en contradicción con una filosofía que rechaza radicalmente la idea de naturaleza humana. Mounier retiene, no obstante, el reconocimiento sartriano de una cierta universalidad de la condición humana que se desvincula, como noción de inteligibilidad -- histórica, del simplismo naturalista, aunque, ya en plena sede personalista, propone su inserción en una filosofía de los valores. Pero lo más revelador de su pequeña referencia a Sartre en este contexto de análisis de la noción existencialista de verdad, consiste en el elemento de la generalidad que introduce de hecho al existencialismo sartriano en la gran tradición moderna de la intelección totalizante de la naturaleza humana. Y no sólo Sartre, sino que, en la lectura de Mounier, el conjunto de los existencialismos se van acercando de forma progresiva, a la necesidad de desembocar en el reconocimiento siempre ineludible, de la objetividad totalizadora. Cuando tienen que responder de su categoría central, y aunque con diversa intensidad (quizás la menor -- sea la de Kierkegaard), los existencialismos modernos que Mounier trata, chocan tarde o temprano, en lo que el método se refiere, con la insalvable instancia del pensamiento dialéctico. Ello surge especialmente cuando la filosofía existencial siente la preocupación de enlazar existencia y verdad. Por eso viene a situar Mounier, en sede conclusiva y como animando al existencialismo a proseguir por esa vía, la idea de que "el fruto de la crítica existencial será haber definitivamente desestimado esa -

manera de presentar la esencia como un objeto tan abstracto que la esencia que no existe parezca ofrecer la misma naturaleza que la esencia que existe y que la existencia no sea más que un simple complemento contingente de la esencia" (III, 164). Mounier recoge aquí la versión, ya tópica, de que la más genérica aportación de la filosofía existencialista, consiste en concebir toda esencia real como la esencia de un acto y que en definitiva, es la esencia el complemento de la existencia y no a la inversa. El existencialismo habría venido pues, en la propia expresión de -- Mounier, a revitalizar o reexistencializar la esencia y la consecuencia más aprovechable de esto en el ámbito de la problemática del conocimiento, consistiría en haber hecho desaparecer entre -- esencia y existencia "esa escisión mortal que obliga a la existencia a afirmarse contra toda inteligibilidad, en la oscuridad absoluta... del ser bruto" (III, 164). Parece, pues, que Mounier adopta, en definitiva, una posición crítica respecto de la atentatoria tradición existencialista contra la objetividad, si -- bien, como siempre, en una actitud dialogante y comprensiva, descubre esa incipiente tendencia superadora del subjetivismo en el seno del mismo pensamiento existencialista, sobre todo en Jaspers y en Sartre. Respecto de Jaspers ofrece más o menos implícitamente Mounier una proclividad en cierta forma afectiva, emotiva, no suficientemente objetivada con un andamiaje crítico exhaustivo de su pensamiento. Ofrece asimismo confesadas simpatías por la versión cristianizada del pensamiento existencial en la expresión de Marcel. Y respecto de Sartre, la crítica de Mounier siempre ha de ser leída con la conciencia de que nuestro autor --

se enfrenta con un existencialismo desprovisto aún de su proclividad marxista, es decir, Mounier desconoce el Sartre de las Questions de méthode y sobre todo, de la Critique de la Raison Dialectique, por la sencilla razón de que aparecen diez años después de la muerte de Mounier.

¿Qué podríamos, pues, retener como valoración global, en cierta medida fruto de la adaptación del personalismo a la corriente existencial, respecto del tema de la verdad? El mismo Mounier nos lo ofrece de forma sintética en el último momento de su lectura: "De los fracasos de la existencia y de la inteligibilidad, resulta que un existente no conoce jamás la verdad, sino, únicamente, y mal, un pequeño número de verdades. No se confina por lo tanto, en la simple exaltación de su existencia. Si no -- busca la verdad en general, una verdad que no sea la verdad de -- nadie, está unido desde su surgimiento a un espíritu de verdad, que le arrastra a romper la complacencia en sí mismo y a proseguir, más allá de su experiencia bruta, el universal viviente, -- indisolublemente Vida y Verdad. El horizonte de verdad que descubre de este modo, cada vez más ancho, a medida que se desprende de sí, no es un marco impersonal en el que el existente, de espíritu subjetivo, se volviera, como se dice, un espíritu objetivo. Es un impersonal con el cual queda en una relación personal que recuerda una especie de lealtad. Pero los caminos que llevan a -- esta alianza son caminos embrollados en los que raramente la línea recta alcanza el objetivo. El método existencial de aproximación a la verdad sólo puede ser dialéctico, quebrado y astuto. -- Unas veces tendrá que aceptar los túneles del no-saber. Otras, --

el valor ascético de la negación. Otras, incluso, omitir toda palabra en ese momento en que las palabras más puras se revelan como envenenadas; las más libres, ligadas a pesar nuestro. Aún -- otras, tendré que juzgar con la alternativa y escandalizar a derecha y a izquierda, con el fin de forzar el camino directo. 'Si él se alaba, yo le rebajo; si él se rebaja, yo le alabo, y le -- contradigo siempre, hasta que comprenda que es un monstruo incomprendible'. Esta nueva lógica no existe todavía más que en estado fragmentario. Será una gran tarea construirla" (III, 164) -- (36).

Así pues, Mounier consigue que el pensamiento existencial -- constituya ya ineludiblemente una referencia obligada para la -- nueva lógica personalista. Decíamos antes que el señalamiento -- de una instancia de problematización en el ámbito de la reflexión acerca del conocimiento, ponía las bases para un último acercamiento y aceptación de la dialéctica totalizante por parte de la filosofía personalista. Del existencialismo retiene Mounier la -- existencia de una frágil y fluida savia dialectizante que no permite condenar gratuitamente al pensamiento de la existencia como un mero subjetivismo aniquilante de toda esperanza de verdad objetiva, al menos en la mayoría de los pensadores auscultados. Y la misma conclusión que hemos transcrito nos pone de manifiesto la intencionalidad crítica de Mounier al estudiar el tratamiento existencialista del problema del conocimiento. Reparemos en que Mounier impulsa a la construcción de una nueva lógica, a un nuevo entendimiento del problema de la verdad o del conocimiento en general y, no casualmente, incita al método existencial



a dialectizarse. Estas indicaciones que Mounier deja caer en su ágil y siempre profunda lectura de las filosofías de la existencia, pueden legítimamente inducirnos a pensar, o si se prefiere, a intuir un Mounier nada contrario a potencia; en la medida en que las exigencias globales del personalismo lo permitan, un acabamiento dialéctico decisivo del método de conocimiento de la existencia, o, si se nos permite la transposición de esquemas, del sujeto formal y de su mundo. Desgraciadamente Mounier no acierta a reconocer que esa nueva lógica, que él piensa sólo en estado fragmentario, estaba ya en una gran parte, por no decir en su totalidad, desenvuelta, programada y llevada a sus más urgentes consecuencias teóricas en el pensamiento dialéctico de la modernidad filosófica y que lo único que habría que hacer, como hizo el último Sartre, era reconocer las impuntualidades del pensamiento existencial en la cita que todo pensamiento moderno debe acordar al método dialéctico. El existencialismo salvaba al sujeto de las veleidades opresivas del sistema y de la totalización impersonal, pero no le dotaba de suficientes armas racionales defensivas como para afrontar más decididamente la lucha contra sí mismo. Esta opinión sería un revulsivo inaceptable para la gran familia existencial, pero así quedó demostrado con el mismo desvanecimiento pesimista y sus derivaciones fascistas a que en la práctica histórica condujo el despertar del sujeto sin dialéctica, en el amparo que buscan las generaciones europeas en el seno de un nuevo Estado, de una nueva forma de organizar la ciudad que diese cabida al sujeto espiritualizado y que encarnarse, en un alocado neohumanismo, los valores de la existencia.

Mounier y sus vigencias existencialistas no han de ser juzgados nunca como responsables de la subjetivización del saber y de su búsqueda, porque al menos, o sobre todo, en su lucha teórica por encontrar una plaza acomodada en el reino de lo objetivo, planea o esboza su sujeto y su ciudad siempre en un estilo inconformista, con plena conciencia de no haber llegado al techo de las posibilidades del pensamiento ni de la historia. Y precisamente aquí reside el gran valor de las enseñanzas existenciales que Mounier recibe y comparte. Nada presenta nunca una única verdad. "La verdad no es simple", escribe el primer Mounier (I, -- 172). Todo tiene dos caras y la misma dinámica del ser a la apariencia y viceversa, muestra la exigencia de encontrar la Verdad en el centro: "la verdad obra por su sola presencia" (I, 171), -- es decir, en el mismo movimiento del saber. Por ello explícitamente insta Mounier al pensamiento existencial a atravesar y experimentar el paso por "los túneles del no-saber", transición -- ineludible a una, siempre posible, verdad objetiva.

Pero no olvidemos que nos encontramos en el ámbito de la -- subjetualidad formal y que, en consecuencia, toda reflexión y toda aportación crítica de Mounier debe ser sometida al hilo lógico de aquel discurso, por muy imperceptible que pudiera parecer. En él, veíamos, el saber sobre el sujeto se ponía a disposición de la historia. La misma razón constituyente de la subjetualidad aparecía como indefectiblemente construida o por construir en la dinámica de las contradicciones históricas, frecuentemente expresadas en la misma interioridad "personal". El sujeto formal forjaba su naturaleza en el curso, en el movimiento de su relaciona

lidad consciencial histórica. El pensamiento dialéctico viene -- así anunciándose, unas veces con más intensidad que otras, como la herramienta elemental de la inteligibilidad de la subjetualidad formal mounieriana.

Al reconocer estas características del discurso mounieriano, no sólo en cuanto a su misma estructura sino, lo que es más relevante, en cuanto al objeto mismo del discurso (el sujeto formal-"persona"), llegamos a la exigencia de presentar con esa marca dialéctica el tratamiento de la subjetualidad formal. Así se ha hecho en uno de los que se puede considerar como los más acabados trabajos de síntesis del personalismo de Mounier. Hablamos del estudio sobre Fede, politica e Diritto nel pensiero di Mounier, de Giuseppe Limone, trabajo que mereció en 1981 el premio E. Mounier que concede la "Association des Amis" del autor, de Châtenay-Malabry.

Limone dedica un espacio considerable de su estudio a la -- "dialéctica mounieriana" y hace un profundo bosquejo de análisis de diversos textos de Mounier, intentando siempre trascender el mero nivel textual para encontrar, con una encomiable voluntad -- creativa, una terminología y una ordenación sistemática que permita la inteligibilidad sintética de la dispersión del propio -- discurso.

A partir de ahora nos guiaremos por los textos mounierianos que ponen de manifiesto la dialéctica en su misma estructura y expresión literal y examinaremos después la apretada síntesis de Limone (Limone, G., 1980, 240-268), acerca de la dialéctica mounieriana.

En cuanto a los textos, es sobre todo en Le Personnalisme - donde Mounier resume lo que podemos considerar como la propuesta gnoseológica personalista. Significativamente, Mounier presenta esta propuesta bajo el rótulo de la verdad como uno de los valores que, como vimos en el estudio del discurso sobre la subjetualidad formal (vid., supra, pág. 57, cap. I), expresan la libertad condicionada dentro del marco de la relación de la subjetualidad formal y la dignidad. Con ello, la síntesis prospectiva -- acerca del conocimiento en el momento de la subjetualidad formal que Mounier recoge en su obra principal, sitúa la concepción mounieriana del conocimiento en una línea orientadora de carácter - axiológico (37). La dialéctica ofrece así su preciso carácter en la obra de Mounier: es válida en cuanto método, en la medida en - que se instrumentaliza en función de la propia estructura ético-axiológica de la subjetualidad formal: "se trata de tomar conciencia de la situación global del ser cognoscente" (III, 491). O dicho de otra forma, la verdad en tanto que valor se fundamenta mediante el reconocimiento de la perpetua e insalvable encarnación o incorporación de la existencia humana, lo que implica - la supeditación de la actividad cognoscitiva a una orientación - de la subjetualidad como intencionalidad ético-axiológica que - el propio sujeto formal ha de construir, superando sus determinaciones y sólo, o sobre todo, como medio de realizar la dignidad - global de la actividad humana. El conocimiento no adquiere, pues, su auténtico sentido personalista, sino se entiende como medio - del compromiso que realiza la dignidad y más concretamente la libertad condicionada: "Dado que el hombre está siempre comprometido

do, el compromiso del sujeto cognoscente, lejos de ser un obstáculo, es un medio indispensable del conocimiento verdadero" (III 491). La verdad aparece entonces en esa óptica, como lo apropiado, más que como lo apropiativo: es un fin-medio y no sólo un medio para la dominación. La instancia decisiva de la verdad mounieriana es la de la conversión, y no la instancia técnica. Ahora bien, eso no implica aceptar (rindiéndose a él) el riesgo de la subjetivación del proceso del pensamiento: "La verdad no es -- sin embargo, subjetiva. La pendiente resbaladiza del pensamiento existencialista consiste en preferir al valor objetivo de la -- verdad, la intensidad apasionada del sujeto cognoscente. Desde -- este momento, queda abierto el camino al primado subjetivo del -- temperamento, del fervor o de la voluntad de poder; ... La trascendencia de los valores, la necesidades de la comunicación y la continuidad temporal de la persona, implican, lo hemos visto, una perspectiva de objetividad. Lo impersonal tomado a este nivel, -- es a menudo una aproximación, una primera elaboración de lo su-- prapersonal desde este ángulo; un personalismo completo debe estar pronto, contra una sutilización excesiva de la subjetividad, a escribir un elogio de lo impersonal. La mediación es nuestra -- servidumbre, pero también nuestra saludable disciplina" (III, -- 492).

Mounier reprocha el puro formalismo lógico el agotamiento -- de la inteligencia que paradójicamente él produce. La verdadera potenciación del conocimiento de la verdad se abre paso en el -- pensamiento personalista, a través de una nueva lógica que debe ser intentada en base a estas consideraciones acerca del sujeto

cognoscente en tanto que sujeto integral. La nueva lógica perso-  
nalista no puede ser una lógica de lo impersonal, puesto que con  
ello se encierra al individuo en sus propios límites, se le inca-  
pacita para la comunicación. Audazmente, la lógica personalista  
no desestimaría, en principio, un paso de la lógica de las gene-  
ralidades a una lógica de la comunicación: "¡Pedro es bueno, ac-  
tivo, etc." puede y debe confrontarse con "Pedro es Juana"! (III,  
492). Pero la lógica personalista no puede tampoco quedar reduci-  
da a una lógica de la pura identidad: "la superación introduce -  
en el sujeto la negación y el desgarramiento, la ambivalencia o  
la tensión de los contrarios" (38). Estos están dirigidos, es --  
verdad, por el piloto interior que mantiene sus fidelidades a --  
través de las noches del espíritu. Pero no pueden estarlo sin --  
ruptura, según la lógica feliz de la implicación o de la sínte--  
sis dialéctica. A fases de negación o de suspensión de sí, que -  
deberán evitar bloquearse en la ironía estéril, sucederán fases  
de comprensión, de compromiso, de confianza ontológica; la rique-  
za de su botín encierra, al mismo tiempo, el peligro de abrumar  
el espíritu con la indecisión (lo cual no quiere decir que sea -  
dialéctico el hombre que se ve siempre envuelto en contradiccio-  
nes) (39), éste debe entonces cortar, echar, rechazar. Y así in-  
definidamente (III, 492). La posición de Mounier adviene aquí a  
su punto culminante. No se trata de lógica formal o no tan sólo  
de ella: se trata de impulsar al personalismo por el camino defi-  
nitivo del pensamiento dialéctico y ello por las mismas exigen--  
cias que se enfrentaban al logicismo impersonalizante. Sólo un -  
método que contemple y haga de las contradicciones el substratum

del conocimiento puede dar cuenta de la situación genérica del - sujeto formal, en tanto que sujeto consciencial-histórico (40). Porque la consciencia se contradice en el mismo desarrollo de su actividad, la cual, como propia del sujeto histórico, supone movimiento ascensional-descensional, de ruptura y superación, hasta tender definitivamente a la trascendencia en el ámbito de la subjetualidad personal. Mounier sabe muy bien, a estas alturas del desarrollo de su obra, que toda la experiencia recogida en su largo discurso, con un importante detenimiento en la constatación existencial de la impotencia y la naturaleza dramática de la inteligencia, así como en la problematización a la que el pensamiento dialéctico ha sometido al proceso cognoscitivo, le obliga a aceptar una última instancia para el proyecto personalista, la única instancia en donde precisamente es posible pensar las ambigüedades y las contradicciones; una instancia tan largamente descubierta por el pensamiento desde Sócrates y Platón, hasta Hegel y Marx; una instancia insoslayable para construir el nuevo hombre personalista: la instancia dialéctica.

Pero la dialéctica, a la que el personalismo debe estar - siempre abierto más que a ningún otro método del pensar, presenta sus riesgos, y así Mounier constata la misma problematización del pensamiento problematizador. Mounier pretende dialectizar la dialéctica, ejercicio perfectamente integrable en los fluidos cánones del mismo método que defiende. El personalismo debe advertirse a sí mismo del estancamiento al que es proclive cualquier pensamiento dialéctico, y así, Mounier resume los tres riesgos -- que, desde fuera de su propio ámbito, acechan al pensar dialécti

co: "fijarse en un mecanismo automático, objetivado y objetivante, que mate el principio creador de la persona; detenerse en el momento de la alternativa, de la indecisión, o encastillarse en el eclecticismo. Confundir la dialéctica a priori con estas caricaturas, es una crítica de mala fe, pero siempre es oportuno ponerla en guardia contra ellas. Los que creen que lo macizo de la afirmación inmediata, de la pasión subjetiva o de la consigna exterior, da más fuerza a los individuos y a los partidos que éstos toman, se engañan sobre la estructura misma del universo humano" (III, 493) (41).

Queda claro que podemos titular el proyecto metodológico --personalista de Mounier (que desgraciadamente sólo quedó en proyecto, por no disponer su autor de más tiempo para desarrollarlo) como un proyecto dialéctico y que sus advertencias aparecen hechas exclusivamente, como el mismo Mounier aclara, desde el exterior del método. La asunción del método dialéctico en nuestro autor es por lo tanto plena y definitiva. Pero veamos ahora, tal como se ha desarrollado en la síntesis precedentemente citada, --una teoría de la dialéctica mounieriana que resultan implícitamente constatable en el discurso personalista (42).

Del interior del discurso de Mounier sobre el sujeto, se --pueden extraer, en primer lugar, varias instancias dialécticas:

1º.- El sentido de la elección y de su exclusividad en relación con lo posible. Es cierto que en Mounier la elección ("le choix") es una instancia de la actividad del sujeto formal en su relación con la operatividad histórica de la libertad condicionada-orientada hacia la trascendencia axiológica de la misma subje



tualidad (Víd., por ejemplo, III, 219 y 483 y ss.).

2º.- El sentido de la elección y de su ambivalencia o pluralencia en relación con la pluralidad indefinida de posibles contextos experienciales de referencia. Esta instancia se halla referida a muy diversos planos de análisis de la realidad en Mounier. Víd. por ejemplo, I, 338: el plano de la organización política; I, 492 y ss., 503 y 703-704: el plano de la teoría de la propiedad y la posesión; I, 555, 605, 608, 705, 745, y II, 39 y 416 y ss.: el plano del análisis de la dialéctica persona-individuo en el marco del proyecto civilizador; II, 39, 416 y ss., 587, 673 y 718: el plano del análisis caracteriológico de la dialéctica unificación-multiplicidad-unificación de los actos y estructuras de la persona (sujeto formal); III, 113, 122, 160 y 443: el plano del reconocimiento existencialista de la dialéctica multiplicidad-elección en el intento de unificación de la experiencia existencial; III, 236 y 240: el plano de la globalización de la crítica personalista al espíritu unificador del idealismo; y III, 459-461: el plano de la decisión personalista en favor de la unidad de las personas como elección de sus múltiples supuestos de expresividad.

3º.- El sentido de la experiencia personal y de su parcialidad-insuficiencia, en relación con la totalidad. Víd., por ejemplo, I, 240 y ss., 614, 633 y ss. y 665; y III, 82, 235 y ss. y 454 y ss.

4º.- El sentido de la experiencia personal en tanto que devenir-crecer y en tanto que devenir-degradarse. Esta instancia dialéctica del discurso de Mounier ha de ponerse en relación di-

recta con el proceso global del devenir universal, compuesto de dos movimientos, personalización y despersonalización, inherente a la dialéctica de todo el universo del ser real. Víd., sobre todo, III, 442 y ss.

El proceso dialéctico se inicia con la instancia de la ruptura: momento equiparable al de la decisión en la experiencia -- personal o al de la superación en la experiencia cósmica del proceso por contradicciones en que se mueve el ser real. Víd., sobre todo, III, 471 y ss. y III, 225 y ss.

Se puede establecer un ámbito de relación de esas diversas instancias dialécticas, según el esquema del movimiento dialéctico:

- 1.- Experiencia de lo real (síntesis real inicial previa) - (43).
- 2.- Rechazo irreductible (antítesis) (44).
- 3.- Reconciliación dialéctica sobre un nuevo plano (síntesis ideal o prospectiva como reunificación de la síntesis inicial) (45).

En Mounier es perceptible una consecuencia práctica valorativa del movimiento dialéctico. La ruptura, superación o rechazo irreductible, excluye la estabilización del presente, enmascarada en una propuesta de mejoramiento o de reforma. Conciliar significa romper y elección ("choix") significa rechazo irreductible. Se ponen así las bases para la crítica del funcionalismo y del reformismo político. Aunque de estas cuestiones nos ocuparemos en el momento oportuno.

Son extraordinariamente válidas las apreciaciones críticas

de Limone acerca de la dialéctica mounieriana. Las podemos esquematizar como sigue:

1ª.- La relación dialéctica es algo que se desarrolla entre realidades no enteramente exteriores la una a la otra. Esta primera precisión la podemos referir por nuestra parte, a ejemplos como el de la dialéctica sujeto material-naturaleza, en la que - el proceso de objetivación de la cualidad humana, supone el espacio de mediación integradora entre ambos elementos. Es de notar aquí que la integración se realiza en el plano de la misma naturaleza mediante el proceso dialéctico de las dos tendencias cósmicas: el movimiento de personalización y el de despersonalización (Víd., sobre todo, III, 444-449): "La relación de la persona con la naturaleza no es una relación de pura exterioridad, si no una relación dialéctica de cambio y de ascensión" (III, 448) (46).

También se descubre esta matización de forma clara en el siguiente texto: "La explicación por el instinto (Freud) y la explicación por la economía (Marx) constituyen una vía de aproximación a todos los fenómenos humanos, incluso los más elevados. Pero en cambio ninguno, ni siquiera el más elemental, puede ser comprendido sin los valores, las estructuras y las vicisitudes del universo personal, inmanente en calidad de fin a todo espíritu humano, y al trabajo en la naturaleza" (III, 445. Subrayamos nosotros).

2ª.- La relación dialéctica no es reducible a una relación

de contradicción. En efecto, la dialéctica para Mounier no es -- asunto de contradicciones aniquiladoras, sino de contrariedades integrables o al menos reconciliables (47). Es singularmente significativa a este respecto la expresión de Mounier acerca de la irreductibilidad de la relación dialéctica entre materia y consciencia. Uno de los textos de Mounier a los que más directamente podemos referir esta cuestión, es el que expresa: "Lo que es radicalmente extraño a la consciencia no es sino dispersión pura, ciega y opaca. No se puede hablar de un objeto, y con mayor razón de un mundo, sino en relación con una consciencia que lo percibe. No es decir nada el reducir a una red de relaciones. ¿Qué serían unas relaciones que no fuesen percibidas ? La relación -- dialéctica de la materia con la consciencia es tan irreductible como la existencia de la una y de la otra" (III, 447). Si tomamos aquí el término reducción en un sentido general (como sin duda lo toma el propio Mounier, ya que nada parece indicar en el texto la utilización del término reducción en un sentido estrictamente lógico, en tanto que procedimiento contrario a la deducción, o en un sentido estrictamente gnoseológico, como procedimiento para colocarse ante lo dado de forma inmediata), si tomamos ese término en el sentido de reducción ontológica, es decir, como conversión de una realidad más desarrollada en otra menos desarrollada, el texto de Mounier adquiere pleno sentido en el contexto de la precisión anticontradccionista de su dialéctica. Materia y consciencia no son tanto contradictorios lógicos reducibles, cuanto contrarios ontológicos con necesaria (y comprobable) coexistencia dialéctica: serían tan sólo dos niveles de rea

lidad, dentro de una teoría dialéctica de la realidad natural. - Que la relación dialéctica entre materia y consciencia sea tan irreductible como la existencia de ambas, significa que ni la materia se degrada o involuciona en consciencia, ni, a la inversa, que la consciencia regresa en materia. Así precisa inmediatamente Mounier este asunto: "Yo soy persona desde mi existencia más elemental, y lejos de despersonalizarme, mi existencia encarnada es un factor esencial de mi fundamento. Mi cuerpo no es un objeto entre los objetos, el más cercano de ellos: ¿ cómo podría en ese caso, unirse a mi experiencia de sujeto ?. De hechos, las -- dos experiencias no están separadas: yo existo subjetivamente, - yo existo corporalmente, son una sola y misma experiencia (48). No puedo pensar sin mi cuerpo: yo estoy expuesto por él a mí - - mismo, al mundo, a los otros; por él escapo a la soledad de un - pensamiento que no sería más que pensamiento de mi pensamiento. Al impedirme ser totalmente transparente a mí mismo, me arroja - sin cesar fuera de mí, en la problemática del mundo y en las luchas del hombre. Por la sollicitación de los sentidos me lanza - al espacio, por su envejecimiento, me enseña la duración, por su muerte me enfrenta a la eternidad. Hace sentir el peso de la esclavitud, pero al mismo tiempo está en la raíz de toda consciencia y de toda vida espiritual. Es el mediador omnipresente de la vida del espíritu. En este sentido se puede decir con Marx, que 'un ser que no es objetivo no es un ser', a condición de agregar inmediatamente que a un ser que fuera solamente objetivo, le faltaría ese acabamiento del ser: la vida personal" (III, 447).

Pero quizás el texto de Mounier en donde más explícitamente

se percibe su propia toma de posición en contra de una consideración contradiccionista de su dialéctica, es el siguiente: "El orden de la persona... está constituido por un doble movimiento, - en experiencia contradictorio, de hecho dialéctico, hacia la afirmación de absolutos personales, resistente a toda reducción, y - tendente hacia la edificación de una unidad universal del mundo de las personas" (III, 459).

3º.- La relación dialéctica en tanto movimiento de la vida no es reducible a pura relación mecanicista. Recordemos que Mounier advertía, como uno de los peligros que amenazan a todo pensamiento dialéctico, el "fijarse en un mecanismo automático, objetivado y objetivante, que mate el principio creador de la persona" (III, 492). En este sentido se puede decir, como expresa Limone (1980, 253), que hay dos instancias principales que cooperan en la crítica mounieriana de la concepción mecanicista de la dialéctica. Por un lado, la instancia existencialista de la vida posibilidad-imprevisibilidad (III, 95 y ss., y también, 444, 522, 467, 468 y 475) y por otro, la instancia más propiamente personalista o cristiana de la persona-creatividad-libertad (I, 203 y ss. y 603-614; III, 480-484 y 14-27). Así pues, mientras por una parte, la dialéctica es fenómeno de vinculación y de interacción, por otra, las instancias en juego presentan un carácter de relativa imprevisibilidad, espontaneidad y autonomía. Por ello el fenómeno dialéctico se configura como fecundo y creativo.

4º.- La relación dialéctica excluye la fácil lógica de la -

implicación y de la síntesis dialéctica. Como veíamos, según Mounier, la instancia de la superación introduce en el sujeto la negación y el desgarramiento; la ambivalencia o la tensión de los contrarios (III, 492). De nuevo en este contexto, influye claramente el sentido existencialista de la posibilidad-fracaso (cfr. por ejemplo, III, 143 y ss. y 450). A ello hay que añadir la vigencia en Mounier del sentido agustiniano de la imperfección-mal (Limone, 1980, 256). La exclusión de la lógica de la implicación del ámbito de la dialéctica mounieriana reencuentra así el tema de la primera observación, el anticontradccionismo peculiar de esa dialéctica que rechaza equiparar inmediatamente la reunificación última de la síntesis real inicial previa con el momento de la alternativa y de la incertidumbre, al que en la dialéctica de Mounier no se le considera más que, precisamente, como un momento (III, 492).

En base a estas precisiones, se pueden establecer en Mounier tres instancias de génesis del pensamiento dialéctico:

- 1.- Las instancias relativamente homogéneas (y relativamente heterogéneas).
- 2.- Las instancias relativamente autónomas (y relativamente heterónomas).
- 3.- Las instancias relativamente conciliables (y relativamente inconciliables).

Como último nivel de análisis, el esquema de Limone nos permite establecer tres niveles de dialecticidad:

- 1º.- La polaridad dialéctica permanente para instancias coetáneas y un movimiento incesante de vaivén para instancias no --

coetáneas. Este primer nivel se refiere siempre a las instancias de mayor grado de irreductibilidad.

2º.- La integración y el ascenso, en tanto que movimiento - dialéctico progresivo.

3º.- La síntesis, cuyas características más relevantes se - resumen en su naturaleza extremadamente relativa y provisional, su inaplicabilidad a la historia y su funcionalidad referida al infinito.

La dialecticidad mounieriana puede en última instancia ser definida en función de su predisponibilidad directa a la vida -- práctica del existente o sujeto formal, en tanto dialéctica que intenta plantearse la superación de la utilización idealista-especulativa, sin ninguna conexión con la actividad transformadora enunciable en el seno del mismo ejercicio teórico. Esto se observa en la filosofía de la libertad de Mounier y en su misma teoría de la verdad. Respecto al primer punto, en Mounier la conquista de la libertad no se realiza contra el determinismo natural (superación del reduccionismo ideal-espiritualista) sino con él y sobre él (cfr., por ejemplo, III, 480-482 y 485, y I, 179 y ss.). Respecto al segundo punto, la verdad sólo se consigue o se conquista a través de un movimiento dialéctico que se desarrolla entre comprender y valorar; entre conocer y transformar; entre la "datidad" y la creatividad: en su calidad de valor, la verdad es producto del trabajo del pensamiento en lucha con la existencia (cfr., por ejemplo, III, 455-456 y 491).

Resulta de todo ello una conclusión que podemos integrar en nuestro tratamiento del problema del conocimiento desde la ópti-



ce del discurso sobre la subjetualidad formal. El sujeto formal, en tanto que sujeto histórico-empírico que aparece en la instancia de la consciencia como mediación racional de la propia vida o existencia, es el sujeto que para realizarse en la historia debe pensar de forma dialéctica. Es decir, debe utilizar la única vía por la que la existencia incorporada en la naturaleza y en la historia puede expresarse como tal existencia, esto es, como espacio vital orientado a una trascendencia en el plano de la superación de las contrariedades. Esa superación no se agota en la naturaleza misma de la consciencia, sino que es siempre un proceso que se inicia en el plano de la consciencia racional y no se termina sino en la difuminación de las mediaciones racionales del pensamiento mismo. El personalismo da entrada así, en una -- asunción o intento de construcción de una nueva síntesis dialéctica, a una "expresividad" de lo inefable a través del acto místico de la fe (49). El sujeto personal será aquel que se capta a sí mismo, al mundo del espíritu y el sentido del mundo temporal cuando se ha prescindido incluso del pensar dialéctico y se asume responsablemente esta dejación (como decían los místicos), -- aventurándose en lo irracional. Pero el sujeto personal no aparece nunca en Mounier sino después de efectuado el trabajo de la -- racionalidad discursivo-dialéctica. El momento del conocimiento dialéctico es imprescindible como instancia totalizadora pendiente del absoluto, en un plano de valoración de la misma subjetualidad consciencial-formal, para poder acceder al ejercicio místico. La racionalidad precede siempre a la contemplación. La fe en el discurso de Mounier no es siempre más que un ulterior momen--

to, respecto del concepto y su desarrollo racional. Por ello, la síntesis en tanto que reunificación de un absoluto preexistente, es la reconstrucción del concepto de espíritu, en la medida en - que la verdad revelada supera al conocimiento absoluto del logi- cismo. En las páginas que siguen, intentaremos descubrir el pa- pel que desempeña la fe religiosa en el pensamiento de Mounier.

### II.3.- EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO DESDE LA OPTICA DEL DISCURSO SOBRE LA SUBJETUALIDAD PERSONAL.

Veamos en el primer capítulo cómo diversas líneas maestras del pensamiento personalista de Mounier nos llevaban a la conclusión de la necesidad de separar un espacio menos laicizado en su reflexión, el cual, situado en primera referencia a la subjetualidad, daba como resultado la noción de sujeto personal como algo distinto, sin embargo, de toda la secularización del pensamiento personalista, que no obstante permanecía en convivencia -- con instancias científicas y filosóficas, no precisamente cristianas. En tales instancias, la noción ambigua de persona intentaba una dificultosa inserción y pretendía incluso ponerse como su sentido último. El sujeto personal de nuestro esquema reenviaba de manera directa a las nociones de trascendencia y de espíritu y acababa, vinculado con el plano de la religión, en una instancia incomprensible e inasimilable por parte de la racionalidad moderna -plenamente laicizada-, como aquello que no puede ser expresado por medios racionales; como lo inefable o lo incognoscible. La asimilación de la persona mounieriana, en tanto que ser espiritual, con la instancia de la inefabilidad parecería, - pues, impedir un apropiado tratamiento del tema del conocimiento desde la perspectiva del sujeto personal. No obstante, más que - contradecir esa conclusión de nuestro esquema de la subjetualidad, nuestro estudio intenta hacer ver ahora cómo en Mounier se produce la desviación del problema del conocimiento hacia la inteligibilidad de la trascendencia del sujeto; cómo esa trascen-

dencia se convierte en inmanencia en calidad de fin en el ámbito de la vida del sujeto formal y cómo en definitiva, en el ámbito de la subjetividad personal no queda más que una sola posibilidad de lectura del personalismo en lo que al problema del conocimiento se refiere. Aludimos aquí a la forma en que Mounier concluye que de lo inefable sólo se puede tratar religiosamente, -- por medio de la asimilación del "conocimiento" sobre la persona -- al "conocimiento" sobre Dios.

Mounier nos permite establecer las líneas diferenciales de este discurso de la fe sobre todo en aquellas obras en las que se enfrenta al estado de la civilización y el pensamiento cristianos en su época. Especialmente se trata de: L'Affrontement chrétien (1945), Personnalisme et Christianisme (1946) y la serie de artículos de Feu la Chrétienté, obra que aparece en 1950 y recoge escritos publicados entre 1937 y 1949.

En el primero de estos estudios, Mounier expone el pensamiento cristiano a las críticas que provienen, sobre todo, del pensamiento de Nietzsche y en el segundo, Mounier busca los principales rasgos de la más auténtica tradición del pensamiento cristiano que puedan ser adoptados por el personalismo. El último de los trabajos somete al cristianismo a la confrontación con diversos acontecimientos históricos en el orden del pensamiento y de la acción del compromiso de los cristianos, especialmente en diálogo con el pensamiento y la acción política marxista.

De este contexto se pueden extraer suficientes elementos de análisis que expresen cómo el personalismo amplía decididamente, hasta el campo de la fe religiosa, su propio espacio de expresi-

vidad. De forma sintética, unas líneas de Le Personnalisme contienen además importantes consideraciones respecto de la religión y sus legítimos derechos de expresión. Aparte de ello, en el contexto general de su obra, Mounier va dejando aparecer puntuales referencias al decisivo papel que desempeña la fe en cuanto a la dilucidación de muchos conflictos que aparecen, teórica y prácticamente como insuperables.

L'Affrontement chrétien (1945) es quizás el libro de Mounier que más amplitud y profundidad dedica al esclarecimiento personalista de temas religiosos y puede ser considerado como la obra central del discurso religioso de nuestro autor (50). En esta obra Mounier se entrega desde los momentos iniciales, a desmitificar el pensamiento cristiano de ciertas vigencias que pueden ser calificadas como gnósticas. El personalismo se incorpora así a una tradición que, sin confesarse explícitamente agnóstica, -- presente como rasgo fundamental, la preocupación por separar las verdades de razón de las verdades religiosas. Se trata de una tradición con unos puntos de referencia más o menos evidentes -- desde Aristóteles a Kierkegaard, pasando por Sto. Tomás, Descartes, Kant y el pensamiento protestante, así como algunas de las manifestaciones del existencialismo cristiano, tales como el pensamiento de Gabriel Marcel. Mounier se muestra partidario de -- aceptar el agnosticismo en la fe, como una "palabra violenta capaz de despertar a los espíritus adormecidos por los equilibrios doctrinales y los balanceos objetivos" (I, 22) (51). La tradición oficial del pensamiento cristiano había excluido la teología negativa en favor de la analogía entre el mundo creado y su

creador. Y sin embargo, la teología negativa debería, en opinión de Mounier, ser considerada como punto central, no sólo de la -- mística sino, lo que es más importante, del esfuerzo teórico-filosófico que intenta racionalizar el universo cristiano. En la -- filosofía, la teología debería entenderse en base a una correcta interpretación de aquella analogía. Etienne Gilson señaló hasta qué punto la teología clásica de la analogía venía siendo fre- -- cuentemente mal entendida. La analogía, según Sto. Tomás, nos -- permite solamente hablar de Dios de una forma que no sea total-- mente equívoca, pero no permite otra cosa. El Dios de Sto. To- -- más, señala Gilson, es aún más inaccesible que el Dios de Aristó- -- teles. La razón humana puede tan sólo situar el lugar metafísico de Dios, pero no puede concebir en modo alguno lo que Dios es, -- sino tan sólo lo que Dios no es y qué relación mantiene con él -- todo el resto del universo" (52). Así pues, parece que el conoci- miento de Dios en la teología negativa así entendida, es imposi- -- ble a la luz de la razón, al menos en lo que se refiere a la -- esencia divina. Mounier traslada estos esertos, no ya al "mundo de las esencias escalonadas bajo la mirada de la razón" sino más aún, "a toda perspectiva religiosa sobre el hombre y la naturale- za" (I, 21). Parece que la razón contempla o ha de contemplar co- mo un escándalo, el hiato insalvable entre sus propias verdades y las verdades de fe. Es una ruptura que debe reconducir al reco- -- nocimiento de cierta necesidad del pensamiento ambiguo y contra- dictorio en este terreno. Pero no como exigencia práctica de la ambigüedad en el trabajo de la consciencia (lo cual llevaría en última instancia, a la decadencia moral que el auténtico moralis-

mo cristiano no vería con agrado) sino como reconocimiento de la ambigüedad existente de hecho en la historia y que no permite la legitimidad racional de unos pretendidos planes providencialistas. La fe cristiana no obliga necesariamente a ver en el mundo creado tan sólo la presencia de Dios sino también su ausencia. - Evoquemos aquí una frase presente en le primer Mounier: "el espíritu conduce al mundo, pero lo conduce tanto en sus iniciativas como en sus abandonos" (I, 170). Por ello sentencia Mounier: "Nadie sabe mediante qué prodigio de invención el Infinito puede -- sorprenderle mañana o a qué paradoja va a llamarle" (I, 22). En efecto, el mundo, en la visión cristiana que Mounier nos presenta, es tal como lo expresa Gabriel Marcel, un mundo quebrado en el cual no son evidentes las armonías de la naturaleza. Por eso, la razón no puede ya pretender referir una pretendida armonía - del orden natural al mundo de Dios. Kierkegaard ofrece también - estas advertencias al autosatisfecho sistema idealista del cristianismo moderno, cuando el filósofo de la paradoja viene a sostener que el espíritu del hombre sólo puede vivir las verdades - de fe si reconoce y asume su posición de sujeto escindido entre afirmaciones que aparecen como contradictorias en una primera -- inspección de la razón y sólo puede sostenerse en la trascendencia mediante el arbotante de esa contradicción (Cfr., I, 21).

Aparece, pues, en Mounier, el claro reconocimiento de un agnosticismo inmerso, aunque no frecuentemente reconocido, <sup>en</sup> el interior de la fe cristiana. Mounier apuesta, por tanto, en favor de una teología negativa <sup>(que se presenta</sup> como obstáculo de la traslación a la visión del mundo <sup>de)</sup> un pretendido gnosticismo teológico, y que, sobre -

todo, no permite establecer una visión religiosa o una fe desprovista de toda concepción dramática de la existencia humana y de la misma relación del hombre con Dios (53).

En el discurso sobre la subjetualidad personal vemos cómo ya en las primeras obras de Mounier, el planteamiento de base -- del nuevo espiritualismo que pretende el movimiento "Esprit", se conjuga con la ruptura decidida del espiritualismo moderno de la tradición racional-academicista de la metafísica decimonónica -- francesa. Ahora encontramos más argumentos, ya plenamente gnoseológicos, para descubrir en el personalismo mounieriano una clara toma de posición en favor de la liquidación de la confusión del personalismo cristiano con la decadencia espiritualista. Sin duda, una importante inyección de rejuvenecimiento le viene a esa operación mounieriana del campo existencialista y sobre todo en concreto del entendimiento existencialista del tema del absoluto y de la trascendencia. Ya hemos visto cómo Kierkegaard es -- aprovechable en ese ejercicio teórico desmitificador y si fuera éste el lugar, comprobaríamos cómo a lo largo de todo el libro - L'Affrontement Chrétien, la confrontación con el pensamiento anticristiano de Nietzsche sugiere en nuestro autor una serie --

de reflexiones en torno a la necesaria desmitificación -- de la filosofía cristiana, sobre todo de su parte moral, en temas tan variados como el de la libertad, el de los errores de la formación sexual, el sentido del pecado, la obediencia, la fuerza moral o el sentido de la utopía. Pero el hilo sistemático nos induce a precisar una serie de cuestiones que deben ser ampliadas en torno al pensamiento cristiano sobre la fe y el conoci-



miento religioso en general.

En una reciente construcción teórica de las auténticas fuentes de la teología cristiana (54), Claude Tresmontant dedica al tema de la fe unas páginas en las que se argumenta en favor de situar ese problema en un contexto referencial distinto al de la filosofía occidental. Ya no sirve en opinión de Tresmontant, la división entre el orden de la razón, del conocimiento racional, de la ciencia y el orden de la fe como dominio de lo no racional, de las libres opciones. En el lenguaje actual, la fe se entendería como aquello que no puede ser cuestión de conocimiento racional, objetivo, positivo, cierto, comunicable de inteligencia a inteligencia. La fe en esa óptica sería, por el contrario, una convicción individual, a menudo sentimental, afectiva y no comunicable, ya que en el propio sujeto que la profesa, no se encuentran razones universales capaces de justificarla. De esta concepción actual de la fe se ha de hacer responsable a una tradición en la que aparecen nombres como los de Guillermo de Occam, Lutero, Pascal, Descartes, Kant, Kierkegaard, Karl Barth o Bultmann.

Y sin embargo el término fe del Nuevo Testamento (traducción castellana del término griego pistis) tiene un sentido muy diferente. En la Biblia hebrea, sostiene Tresmontant, la existencia de Dios no es objeto de fe en el anterior sentido. En la tradición hebrea, plasmada en los libros sagrados de los hebreos, la existencia de Dios es una cuestión de conocimiento. Dios es conocido, a partir de su creación, el mundo, y a partir de su acción en la historia, en Israel. En el contexto de la experiencia

histórica de las enseñanzas y de las curaciones de Yeshúa, el --  
 pensamiento del pueblo hebreo aún antes de conocer personalmente  
 al rabino y de verificar directamente sus poderes de curación --  
llega a la conclusión de que efectivamente ese hombre es capaz --  
 de curarles. La fe, en una primera aproximación, en el sentido en  
 que ese término es empleado por los Evangelios, consiste en esa  
 conclusión.

La fe es pues una convicción fundada en unos datos anterior-  
 es -la fama de Yeshúa, lo que él ha hecho ya, lo que enseña, lo  
 que él es- y por la que se piensa que Yeshúa tiene, en efecto, --  
 ese poder extraordinario de curar. La fe, por lo tanto, en el --  
 sentido bíblico, no es disociable de la verdad. La fe es el --  
asentimiento de la inteligencia a una verdad identificada, dis--  
 cernida, quizá oscuramente, pero con certeza. Resulta ser por --  
 tanto, un cierto conocimiento de lo que Yeshúa es, de su natura-  
 leza y de su poder. Es una intuición de su divinidad. Pero antes  
 de los signos (de las curaciones) el rabino no exige ninguna fe  
 en su persona. Sólo después de una experiencia. La fe se basa --  
 pues en la experiencia, es una inducción. En múltiples ejemplos  
 de curaciones se descubre también la fe como una convicción que  
 se anticipa por cuanto juzga posible lo que aún no se ha reali--  
 zado, lo que el rabino va a realizar. Es una inducción que va de  
 las experiencias pasadas a los casos particulares que en cada mo  
 mento se presentan, pasando por la convicción de que aquello que  
 hizo el rabino en el pasado, puede hacerlo también ahora, y más  
 aún. Finalmente, es un conocimiento fundado en una experiencia y  
 relativo a lo que es el rabino, a su naturaleza, al poder que --

hay en él, poder que evidencia su naturaleza, a saber, lo que él es. Se trata, pues, de un discernimiento, a partir de experiencias concretas que son signos, de lo que es el rabino. Es una -- lectura inteligente de signos.

En el ejemplo de la fe, no ya en Yeshúa, sino en Yohanán, el asceta, se descubre la fe como discernimiento de la realidad espiritual, invisible, oculta bajo las apariencias sensibles, en las apariencias sensibles. Se trata de saber leer el dato experimental.

El cuarto Evangelio establece una constante relación entre los signos que el rabino Yeshúa opera (las demostraciones experimentales que contienen un significado y necesitan una interpretación), el conocimiento (gnosis) y la fe (pistis). Estos tres términos están estrechamente vinculados. La fe, pistis, es una inteligencia, un conocimiento, gnosis, fundado en un dato experimental signifiante, semeion. Los oyentes y los discípulos de Yeshúa creen en él porque han visto los hechos experimentales signifi-  
ficantes y los han comprendido (Jn 2, 11; 2, 23; 4, 39; 6, 69; - 11, 45).

Hasta aquí, la síntesis de Tresmontant. No parece, pues, -- que haya que apartarse tanto del contexto occidental de referencia, para entender el auténtico sentido bíblico de la fe, ya que como el mismo experto en Sagradas Escrituras pone de manifiesto en su actitud explicativa, aquel sentido bíblico y las categorías menos extrañas a la filosofía moderna en Occidente hasta -- nuestros días, parece que quieren ser vinculadas definitivamente en un ambiente de entendimiento y de mutua reconciliación. Así --

leemos nosotros la lectura del teólogo.

Parece, pues, que según el auténtico sentido de los textos evangélicos, la fe, en su configuración global, referida al universo de los cuatro discursos del Nuevo Testamento, no se puede entender sin una puesta en relación (que resume el cuarto de -- ellos, el de Juan) entre la misma fe y el conocimiento empírico y su interpretación. Resulta que sin esa relacionalidad, el concepto bíblico, el primigenio concepto cristiano de la fe, no sólo quedaría falseado, sino que carecería de sentido. Y en ese -- contexto, el contexto bíblico del Nuevo Testamento, nos vemos -- obligados a reducir en nuestra única posible interpretación auténtica, la fe, la pistis, a un conocimiento, a una gnosis, porque, y éste es el dato decisivo a nuestro entender, el saber empírico del pueblo entre el que Yeshúa vive, así lo establece y lo desarrolla. Es decir, es la "razón popular" en su dimensión de certeza empírica, la instancia que confiere sentido a la primera manifestación histórica de la fe cristiana. Tresmontant salta hacia atrás, como él mismo declara explícitamente, por encima de los filósofos de la escisión, y quiere redescubrir simple y -- llenamente una fe empírica. Si no supiésemos después de qué abundancia teológica y de análisis de las Escrituras (55), el autor -- puede permitirse esa simplista operación teórica, nos precipitaríamos en un juicio, entonces temerario, acerca de aquella censura inicial de la filosofía moderna. Pero hemos querido escoger -- el Yeshúa de Tresmontant como uno de los signos representativos de la anulación precipitada que cierta teología actual se permite dictar contra casi cuatro siglos de dramática lucha interior

del filósofo moderno en busca de la solución de la aporía de la fe. La mayor parte de los pensadores que el mismo Tresmontant excluye del "auténtico ámbito referencial" llegaron de forma dramáca a la conclusión escisionista. No advirtieron, al parecer, de lo simple que puede ser la reducción de la fe a un saber empírico. No supieron o no quisieron saber que el habitual seber del pueblo que rodeó y admiró al rabino, tenía la respuesta sin sa--ber metafísica.

Y sin embargo, ni nosotros ni el propio Mounier, que ya es - insalvablemente un moderno, pretendemos ignorar esa especie de - inconsciencia inteligente de la razón popular. Es más, uno de -- los signos más apreciables en el personalismo de Mounier es su - tendencia cuasi-natural al auténtico populismo, no sólo en el saber sino en todo lo que se refiere a la implantación de la nueva ciudad personalista. Pero el desafío que el pensamiento cristia- no tiene planteado ya en el contexto histórico de la reflexión - personalista de Mounier, es el que le lanza la modernidad concentrada y decadente que se esfuerza en sus últimas manifestaciones por insistir en la ruptura, trágica desde Nietzsche y Kierke- -- gaard, de los dos mundos: el del conocimiento objetivo y el de - la sinrazón histórica del absurdo. De un modo más sereno, Descar- tes y Kant habían puesto las bases de la tragedia y el pensamien- to cristiano no debía ya conformarse con la armonía del sistema explicativo del idealismo hegeliano, que aunque permitía, al pa- recer, integrar las contradicciones, pudo adquirir, tras la ré-- plica materialista, la propia consciencia desventurada de sus -- mismas contradicciones.

Mounier estudia toda una amplia historia del pensamiento y sobre todo de la civilización cristiana en puntos diversos de su obra (56).

A lo largo de esos estudios, el pensamiento cristiano va -- quedando delimitado en un contexto personalista peculiar, del -- que nos es posible extraer algunas consideraciones útiles para -- entender mejor de qué forma nuestro autor delimita su posición -- respecto del tema de la fe. La ubicación personalista de la no-- ción de fe, la desarrolla Mounier, sobre todo, en referencia a -- consideraciones históricas del cristianismo. La preocupación -- principal de la renovación personalista del cristianismo es ante todo de carácter global, civilizador o cultural. Pero ello no ex cluye el que Mounier se detenga en alguna ocasión en su discurso y repare en el ámbito más filosófico del fenómeno cristiano. Y -- es en esos momentos donde debemos buscar aquellas consideracio-- nes más utilizables para la elucidación de la posición del cris-- tianismo mounieriano respecto al problema del pensamiento y del conocimiento en general.

De la serie de artículos que componen el volumen de Feu la Chrétienté, el titulado Responsabilités de la pensée chrétienne (escrito durante el invierno de 1939 a 1940), es el que quizás -- más espacio dedica a los fundamentos de la filosofía cristiana.

Los tres ejes centrales sobre los que gira la reflexión de Mounier (referida al período 1880-1914) sobre la relación del -- pensamiento cristiano con el estatuto general de las ciencias so ciales, con el campo concreto de la ciencia histórica y con las supervivencias del estatuto racionalista de la inteligencia, po--

nen de manifiesto la preocupación de nuestro autor en orden a -- buscar las vías de solución renovadora para un conflicto, que en términos generales, queda configurado por Mounier como un proceso del pensamiento contemporáneo contra la capacidad teórica del pensamiento cristiano. Este intento nos sirve, pues, de modelo -- de lo que supone la derivación práctica de la fundante fe religiosa del personalismo cristiano de Mounier: el constante diálogo de la filosofía personalista, a partir de la fe cristiana, -- con el conjunto de <sup>los</sup> saberes más significativos de su época.

La situación histórico-cultural con la que se enfrenta el -- pensamiento cristiano en los sesenta años que considera el estudio de Mounier, viene definido inicialmente por la invalidación del pensamiento cristiano que pretenden la antropología, la ciencia de la historia y las "filosofías racionalistas" (según la genérica terminología de Mounier). En primer lugar, se invalida la concepción antropocéntrica cristiana del mundo como filosofía -- fundada sobre bases míticas o mágicas. Se invalidó o se pretendió invalidar también la historiografía cristiana y finalmente -- se criticó, como insuficiente instrumento de conocimiento, la -- inteligencia sometida a la revelación trascendente (cfr., III, -- 569).

Mounier analiza, en primer lugar, el movimiento de reacción por parte de los representantes de la tradición en el pensamiento cristiano. Distingue en ese proceso de reacción, un primer momento que llama la fase de desconcierto, y un segundo momento, -- en que se produce el contraataque del pensamiento cristiano, aunque con dos manifestaciones distintas que Mounier denomina el mo

dernismo y el reendurecimiento dogmático.

Por lo que respecta al primer momento, Mounier critica el -  
espiritualismo academicista de Victor Cousin al que considera os-  
cilante entre "una apologética sentimental" en la que se podía -  
reconocer el fracaso del "Genio del Cristianismo" y "las grandilo-  
cuencias de una mediocre virtud intelectual" (III, 570). Mou--  
nier configura además una segunda actitud en esta fase, la reac-  
ción de ciertos pensadores cristianos, consistente en refugiarse  
en la historia de las ideas para escapar de la posición teórica  
comprometida que exige de forma preponderante el mismo pensamien-  
to cristiano que profesaban. Son los historiadores de la filoso-  
fía que buscan en la "objetividad" el desentenderse de aquella -  
exigencia de compromiso.

En la fase de contraataque se despliegan dos actitudes del  
pensamiento cristiano, cuyo estilo básico es el del afrontamien-  
to de las críticas científicas, pero cuyos resultados, fruto  
de la falta de preparación y del polemismo, no dejaron de ser in-  
fecundos: el modernismo y el reendurecimiento dogmático.

Mounier selecciona y trata sólo del modernismo que se mues-  
tra transigente con el desafío de la crítica científica, es -  
decir, el sector del pensamiento cristiano que intentó acomodar  
sus propias ideas e investigaciones al ambiente cultural y cien-  
tífico cada vez más dominante. El modernismo, viene a sostener -  
Mounier, aceptaba acomodar la verdad cristiana a las estrecheces  
del dogmatismo científico que venía pretendiendo el monopolio  
de legitimación de todo conocimiento posible, en base a métodos  
de investigación o de sistematización particularizadas en el or-



den físicomatemático, a la crítica de documentos o a la síntesis lógica. Ello suponía admitir que en el pensamiento moderno ya no quedaba sitio para una filosofía cristiana. Los modernistas renunciaban así al saber, sin renunciar a la fe, o al menos al deseo de creer, pues "la fe, vaciada interiormente de sus intercambios vitales con la inteligencia ya no es la fe cristiana o en todo caso, ya no es la fe católica. De ese modo, la crisis modernista entregó la fe a la sentimentalidad religiosa, a la tradición social o al prejuicio verbal" (III, 571).

Mounier identifica el reendurecimiento como la proclamación del fracaso de la ciencia en el seno de un integrismo dogmático que, en palabras de Congar, "había producido una dinámica intelectual de la Iglesia, consistente en el encierro y la concentración en sí misma, constituyendo un mundo aparte, verdaderamente conservador, en el que se intentaba guardar un depósito y... el tesoro del dogma, casi únicamente en su aspecto abstracto y 'escolástico'" (III, 573). En un ámbito intelectual de algún modo cercano a éste, pero siempre en un tono más sereno y más elaborado, sitúa Mounier la renovación tomista de la I posguerra mundial. Jacques Maritain ejerce en ese ámbito una influencia parecida a la de Karl Barth en el terreno protestante. Pero Mounier libera a ambos de la responsabilidad de las derivaciones dogmáticas y escolásticas que a partir de sus obras se produjeron, y valora, sobre todo, positivamente su influencia en una generación de jóvenes cristianos, que no siendo ni tomistas ni barthianos, quedaron señalados en su formación intelectual y en su acción -- por esas escuelas.

Junto al modernismo liberal, Mounier se esfuerza en la comprensión de lo que él califica como "una cierta corriente paramodernista", cuya inspiración se confesaba proveniente de una "filosofía dinámica" y de un elogio de lo irracional. Se trata aquí fundamentalmente del pensamiento del padre Leberthonnière. Su referencia de base era S. Agustín, aunque, según Mounier, se trataba de un agustinismo ya afectado por la desviación jansenista: - "Defendía esta corriente un sentido del íntimo enlace entre los órdenes y sobre todo... de la interpenetración inefable, in vivo, entre la naturaleza y lo sobrenatural, entre la immanencia y la trascendencia: pero una tentación constante le llevaba tortuosamente a absorber toda forma sólida en el movimiento del espíritu" (III, 574).

De la confusión entre Maritain y Leberthonnière sufrió sobre toda la vitalidad de la renovación filosófica cristiana. Y lo mismo se derivó del pretendido distanciamiento de Maritain y Blondel en la época de la primera posguerra (57).

Examinemos más detenidamente cada uno de los tres ejes de la crítica de Mounier, respecto de esa época del pensamiento cristiano.

1º.- El debate ciencia-religión. La posición crítica de Mounier respecto del debate que se desarrolla entre finales del XIX y principios del XX, consiste esencialmente en relativizar su valor epistemológico en comparación con el mismo debate interior que la ciencia sostiene consigo misma en esas mismas coordenadas históricas. Lo que se expresa con ello es que en este caso, el pensamiento cristiano va a remolque de la ciencia, como cargado

con un cierto complejo de inferioridad. Este debate interno mostró la necesidad de superar el monopolio científicista que confiaba en la supremacía excluyente del método hipotético-deductivo de las ciencias experimentales. Según Mounier, en 1937 el estado de la ciencia es el de una ciencia viva que ha renunciado a la ambición de deducir la naturaleza en su totalidad y de abarcar toda la inteligibilidad posible: "la ciencia contemporánea - ha puesto en evidencia el carácter incierto y vacilante de los - conceptos fundamentales sobre los cuales se apoya cada ciencia - particular (tales como los de choque, valencia, evolución) y la indiferencia con la que envuelve, sin resolverlas, las dificultades que le llegan desde el ámbito de lo real" (III, 576). Mounier retiene las críticas de Jacques Rivière (las pruebas de la religión operan como las de la psicología: de lo más oscuro a lo más claro) y sobre todo, la de Meyerson: "El procedimiento más - general de la ciencia que se sirve siempre de seres más o menos ficticios; la energía potencial, la entropía, la fuerza viva, la aceleración, el éter, el calor, etc., para explicar los fenómenos que son palpables para todos. En su orden, el proceso explicativo de la ciencia presenta esta analogía con el proceso tan - desprestigiado de la reflexión religiosa: multiplica la oscuridad al multiplicar sin embargo, la inteligibilidad" (III, 576). A ello, se adhiere y se ha de adherir el pensamiento personalista cristiano, porque sólo explorando y aventurándose en la crítica de la razón científica, puede éste llegar a conciliarse con la ciencia auténtica. Si el tipo de la explicación científica, - viene a sostener Mounier al respecto, consiste en aislar identi-

dades allí donde reinan la variedad y el cambio, su movimiento -  
 tiende a disolver el universo real, ondeante y diverso en el uni  
 verso abstracto del espacio-tiempo matemático, en la esfera inmu-  
 table de Parménides. La pregunta personalista que surge entonces  
 es: ¿Cómo amenaza esa ciencia nuestra libertad de hombres? Al  
 confesar que no puede determinar al mismo tiempo su posición las  
 dos coordenadas necesarias para situar físicamente un punto mate-  
 rial (su posición y su velocidad), no prueba la libertad, como -  
 se ha pretendido, sino que juzga al viejo determinismo que pre-  
 tendía encadenarla: éste no era más que un a priori de la razón  
 constructiva, un postulado extracientífico (III, 576). En defini-  
 tiva pues, ante el pensamiento cristiano, el desarrollo de la --  
 crítica científica, no sólo levantó los obstá-culos dogmáticos -  
 de la razón científica, sino que se constituyó en un modelo a se-  
 guir para la misma conducta de la razón cristiana. Dicha crítica  
 venía a salvar-en opinión de Mounier- a los científicos, de la --  
 tentación de filosofar con la ciencia en contra de la filosofía  
 y a los filósofos cristianos, de la doble tentación de anatemati-  
 zar a la ciencia o de arrojarla imprudentemente a la apologéti--  
 ca. Esa valoración positiva induce a proponer un "régimen de su-  
 peración de poderes" sobre la base de un buen entendimiento mu--  
 tuo.

2º.- Enfrentamiento entre el pensamiento cristiano y la nue  
va ciencia histórica. El método histórico renovado había socaba-  
 do los documentos y los acontecimientos en los que se apoyaba la  
 verdad cristiana. La nueva historia se había construido precisa-  
 mente como destrucción del mito cristiano. Después de Renan, el

método histórico había reencontrado sus propias limitaciones. La historia ya no era, por ejemplo en Aron (58) y en Davenson (59), el estudio de una realidad inagotable y equívoca, en el que el historiador no ha de pretender ya más el sueño de la objetividad. Con escasas posibilidades de abarcar una documentación suficiente de la complejidad de lo real, todo historiador elige una historia que "depende esencialmente de lo que él mismo es, unas cuestiones que él se plantea, las respuestas que él espera: no es su honestidad o su habilidad lo que está en juego, sino la misma naturaleza del conocimiento histórico. Como la ciencia teórica, esa historia determina ya sus respuestas en la forma de -- plantear sus preguntas, en los conceptos que emplea como aside--ros, en la decantación de su objeto de estudio, en la elección -- de 'causas' consideradas como efectivas. En una palabra, el historiador 'hace' la historia de la misma forma que un gobierno -- 'hace' elecciones. Y no hay otro medio de hacerla. Las causas -- más determinantes son a menudo encubiertas en el secreto de la -- vida privada, hasta el punto del inconsciente activo, y el renom--bre a todos los vientos se hace por lo general, sordo a los acontecimientos esenciales y a los nacimientos sin bombo. Así, se ha podido sostener que no hay hechos 'ciertos' y 'objetivos', a no ser los hechos que nadie se ha interesado en constatar" (III, -- 578).

Frete a esa ciencia, histórica, el pensamiento cristiano -- debe ir estableciendo su verdad en los nuevos tiempos con un método distinto. La historia que trabaja con esos presupuestos metodológicos es una "ciencia enferma" de la que el pensamiento --

cristiano debe desconflar. La palabra de Dios, trascendente a la historia en la continuidad de la tradición, no puede esperar -- grandes aportaciones de esa forma de estudio que disuelve el -- acontecimiento de la misma forma que la físico-matemática disuelve el ser físico. El pensamiento cristiano se sitúa de cara a la nueva historia, exorcizando a la historia de la sospecha que sobre ella habían hecho caer durante mucho tiempo los teólogos y descubriendo que detrás de la trascendencia poco cierta que violentó durante algún tiempo la doctrina cristiana, se ocultaba -- una realidad cuya revelación había sido aportada al mundo por el propio cristianismo.

La gran ilusión del historicismo y del evolucionismo, consistía en creer que resolvían el problema de la explicación metafísica, dispersándolo en el tiempo: "El hecho hombre parecía elucidado cuando se había restablecido una infinidad de organismos graduados entre la nada de vida y el homo sapiens; el hecho religioso y las instituciones sociales, cuando se había construido -- su génesis, simplemente plausible a partir de pretendidas 'formas primitivas'; un pensamiento original, cuando se le había 'reconducido' a sus fuentes materiales. Ese salto que separa el no-ser del ser, o ese ser de un más-ser, se le cubrió sólo de un -- delgado tejido de relaciones artificiales: y se descubría con la misma profundidad a escala microscópica y en cada progreso real de la evolución" (III, 578). El presentimiento descubierto por -- el evolucionismo residía, desde siempre, aunque en estado latente, en el pensamiento cristiano: "Salvaguardada la trascendencia creadora que el ser le confiere a la historia en cada momento y

en su continuidad, el tiempo histórico es de por sí creador y -- cooperador, en el sentido en que podemos considerar creadora a -- toda criatura" (III, 578).

Mounier relaciona el redescubrimiento cristiano de la historia, a partir de la obra de Newman y los seguidores de esa nueva tendencia. Entre ellos, Mounier cita al propio Laberthonnière, a Grandmaison, Guitton, Minkowski, Gabriel Marcel, Berdiaeff o De Lubac (60). Se trata de una corriente de pensamiento cristiano -- que sobre la idea básica de la incompatibilidad de la visión -- cristiana de la historia con la imagen mecánica de la evolución y con la imagen hegeliana de una dialéctica lógica, elabora el -- modelo de la reflexión (indefinida y generosa) de la perfección sobre sí misma, de expresión en expresión, cada vez de forma más plena y comprehensiva. Llegamos así al punto nuclear de lo que -- Mounier piensa acerca de la visión cristiana de la relación en-- tre consciencialidad histórica y pensamiento revelado. Las rea-- lidades históricas son realidades profundas, cuya inteligibili-- dad depende en una última instancia, de la intelección espiri-- tual (III, 579). Mounier sitúa el ámbito del absoluto globaliza-- dor de la inteligibilidad histórica en un plano, también idealista, en efecto, pero distinto del ámbito del absoluto lógico del idealismo hegeliano o del absoluto mecanicista del evolucionis-- mo. No se trata de anular el pensamiento idealista, sino de reencauzarlo en un sentido dialéctico como modelo de intelección de la trascendencia en la inmanencia. El absoluto cristiano es inteligible en la historia como presencia del espíritu del -- creador en la obra creadora de las criaturas, que siempre se de-

desarrolla en otra escala de intelección (61). En la medida en que la dialéctica historicista se mantiene en un nivel inmanentista, por ejemplo mediante el recurso, decisivamente racional, a la lógica, su esquema cognoscitivo no puede ser absolutamente integrado en el pensamiento cristiano. Mounier dice que el pensamiento cristiano sobre la inteligibilidad de la historia, marcha en su época y debe seguir marchando por una vía en la que tanto el esquema de la metafísica de la evolución creadora como del desarrollo logicista del espíritu absoluto, no son sino visiones parciales, unilaterales de una posibilidad de intelección que el pensamiento cristiano no llega a materializar o a completar del todo científicamente, pero que sin embargo, instiga a superar críticamente. Se trataría, en la intención de Mounier, de dar una solución transinmanentista a la problemática del conocimiento dialéctico de la interrelación inmanencia-trascendencia, espiritual-temporal. Pero Mounier sabe que ese es tan sólo un proyecto cuya identificación instrumental reside en el ámbito de lo inefable y que el máximo esfuerzo de comprensión en el campo de la ciencia está desarrollado por el pensamiento dialéctico inmanentista. -- Por eso concluye en que: "Todos los esquemas humanos son insuficientes a la hora de expresar la existencia histórica del absoluto, ese desarrollo inmanente de la trascendencia" (III, 579).

3ª.- Negación racionalista de la validez de la inteligencia trascendente y revelada como instrumento de conocimiento. Apoyándose en aquella constatación sobre la limitación esencial del esquema del conocimiento humano, Mounier se opone a la extralimitación a la que cierta tradición racionalista lanza el trabajo de



la razón. Se trata ahora de fundamentar las propias autolimitaciones de la razón cristiana mediante la crítica de las extralimitaciones de la razón independiente; la crítica que indujo al pensamiento cristiano a plantearse el desafío de la racionalidad y a decidirse, en unas ocasiones por una filosofía completamente separada de la verdad cristiana y en otras, en favor de un fideísmo puro. Pero ambas opciones, en opinión de Mounier, correspondían a un vicio de método y a un error de fondo. Lo cierto es que hay que rechazar la oposición entre la filosofía y la revelación, como si lo que se tratase de oponer fuera un sistema cerrado, sólido, impenetrable, de conceptos, por un lado, y un sistema parecido, de datos revelados, por otro. Uno de los elementos a criticar en ese planteamiento lo aporta el racionalismo: para él "el pensamiento es inmanencia perfecta y suficiente, una inmanencia concebida de tal forma que excluye toda trascendencia" (III, 583). Según Mounier, se puede comprender que el racionalismo tome por figura eterna de la razón ese estrecho esquema de dos siglos de edad, que ya no cuenta además, con los apoyos necesarios del desarrollo de las ciencias. Asimismo, se puede comprender -- que el racionalismo considere a la revelación como un dato ciego y extrínseco al espíritu. Pero lo que resulta más sorprendente, puntualiza Mounier, es el hecho de que las filosofías cristianas hayan acreditado ese formalismo tan extraño tanto al espíritu -- del pensamiento del propio Sto. Tomás como al de S. Agustín.

La auténtica y legítima toma de posición frente a ese abandono del pensamiento cristiano frente al desafío racionalista, -- consiste en apoyarse en una firme concepción de la situación en-

tológica de la razón, y, más allá, de la situación del hombre, - del que la razón debe ser vista como un principio constitutivo: "El hombre triunfante e intacto del racionalismo, piensa con una razón triunfante e intacta, siempre capaz de alcanzar su fines, que no son sino sus propios resultados. La teología católica no aniquila la naturaleza, que comporta la razón; creada buena, la naturaleza sigue siendo capaz de actos sanos; pero herida en su corazón (y no viciada) por el pecado original, es una naturaleza enferma que sin embargo, tiene necesidad de curación y del concurso interior de la gracia, incluso para sus propias actividades. Así pues, un pensamiento cristiano sigue siendo un pensamiento, y una filosofía cristiana, una filosofía, en la medida en que se distingue en nosotros una actividad natural de una actividad sobrenatural. Pero la razón, para ejercitarse como razón, y la filosofía, para alcanzar su meta filosófica, necesitan del auxilio interior de la gracia y de la revelación: el Dios único y creador, el valor y la inmortalidad de la persona, todos los - - 'preámbulos de la fe', en tanto que teoremas que el hombre puede demostrar desde que la revelación y la gracia le han propuesto - su enunciado, pero que el hombre, sin esas ayudas, no puede resolver en tanto que problemas" (III, 584).

La conclusión de Mounier se opone al simple esquema que presentaba el racionalismo exclusionista, en tanto que filosofía de la escisión o de los dos mundos, y su correspondiente esquema -- del conocimiento, dividido e irreconciliable. La intención renovadora de Mounier en este punto de su discurso sobre el conocimiento, va dirigida sobre todo a resituar la filosofía y la inte

ligibilidad cristianas en un espacio psicológico liberado de los complejos de inferioridad del pensador cristiano, desbordado por la acción desmitificadora, desarrollada por otras ideologías. No se trata de reconocerse inferior sin más, sin haber intentado -- profundizar en el propio pensamiento, en la convicción de que se trata de un pensamiento vivo, que puede ir, más que adaptándose o conformándose, afirmando su estatuto intelectual dinamizador -- que se fundamente siempre en un orden ontológico que expresa una verdad eterna y que puede, en última instancia, tan sólo ser -- captado por la fe, pero que no excluye una marcha paralela de la razón en todos los campos de reflexión temporales. Mounier comparte a modo de conclusión, la siguiente propuesta de Gilson: -- "Una filosofía abierta a lo sobrenatural sería seguramente compatible con el cristianismo, pero no tendría porqué ser necesariamente una filosofía cristiana. Para que una filosofía merezca -- verdaderamente ese título, es preciso que lo sobrenatural descienda, a título de elemento constitutivo, no en su textura, lo cual sería contradictorio, sino en la obra de su constitución. -- Llamamos en consecuencia, filosofía cristiana a toda filosofía -- que, aunque distinga formalmente dos órdenes, considera a la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón' -- (III, 584) (62). En base a estas consideraciones, parece que en Mounier hay una tendencia a considerar los órdenes de la razón y de la fe como instancias cognoscitivas en un mismo plano, sino -- de eficacia, sí de dignidad. Mounier no aborda en este momento -- de su discurso la problemática de la eficacia de esos distintos órdenes del conocimiento, pero no deja de reconocer la incapaci-

dad y las limitaciones de cada uno. Los presenta como órdenes -- complementarios y necesitados uno de otro. Y lo que resulta más significativo, sitúa a la fe como fuente de sentido para el trabajo de la razón. En ningún momento sostiene Mounier que la fe, o con términos más actuales, el lenguaje de la fe sea capaz de expresar algo. No es casual que al señalar la limitación radical de cualquier esquema de conocimiento, emplee el término expresar para referirse a la incapacidad significativa de ese lenguaje, cuando intenta dar cuenta de la existencia histórica del absoluto (cfr., III, 579) y a ello hay que añadir (aunque es preciso tener presente la despreocupación de nuestro autor por las puntualizaciones lingüísticas en su escritura), que Mounier emplea el término demostrar para configurar la actividad intelectual que realiza la razón humana, posteriormente a la construcción del teorema cuyo enunciado ofrece la revelación (cfr., III, 584). Efectivamente, el enunciado resulta ser un "preámbulo de la fe" (ibid.) y la fe es ya un proceso significativo: otorga significado, o más precisamente, sentido, a las proposiciones que, ya en sede filosófica, se encargan de la función demostrativa del teorema. El símil matemático que desliza Mounier no es poco relevante en el conjunto de las reflexiones acerca del dilema entre la fe y la razón. Advertimos en esas reflexiones cierta aproximación intuitiva a la problemática que la posterior filosofía de la religión en clave lingüística asume como objeto propio (63).

Los razonamientos de Mounier y su aceptación de la conclusión gilsoniana, sobre todo cuando afirma, como hemos visto, que en la filosofía cristiana lo sobrenatural desciende "a título de

elemento constitutivo, no hasta su textura, lo que sería contradictorio, sino en la obra de su constitución" (cfr. III, 584), -- pueden significar que la revelación interviene intencionalmente en la constitución del lenguaje filosófico. Es decir, que el sen tido del discurso filosófico cristiano lo da la verdad revelada. Ello no está muy alejado de lo que se sostiene en cierto ámbito de la filosofía de la religión que se pregunta, según la fórmula de Ricoeur (64), si los enunciados religiosos son condición necesaria de un saber racional verdadero del hombre sobre sí mismo - (65).

Todo ello nos permite situar el fondo de las reflexiones de Mounier en su justo ámbito de referencia. No se trata de excluir la operatividad significante de los enunciados racionales de la filosofía escindida de la fe, sino de reconocer como definitoria de la naturaleza del lenguaje religioso, la operatividad, o si -- quiere, la intencionalidad práctica, orientadora de la acción -- del hombre, de los enunciados del lenguaje religioso, es decir, -- de la expresividad histórica de la revelación. Y ello va acompañado de la afirmación de la limitación del campo de expresividad del lenguaje filosófico contra la pretensión de agotar el saber verdadero sobre el hombre. En un difícil equilibrio semántico, -- el discurso de la reconciliación de Mounier no significa más que esto: el lenguaje de la fe es un lenguaje <sup>que busca dar a su fe un lenguaje</sup> con significado <sup>(definición fundamental)</sup> que -- contiene el sentido del mundo y de su expresión histórica. El -- lenguaje de la fe es un lenguaje de intencionalidad práctica y -- su más alta función es la de intentar demostrar que existe ese -- sentido, para lo cual no tiene más remedio que recurrir a postu-

lados de razón, a postulados de la razón práctica. A ello creemos que se puede referir nuestro autor cuando escribe que "el injerto íntimo de la gracia santificante de la razón natural, supone una concepción de los dos órdenes y de sus relaciones, bien distinta de ese enfrentamiento de dos realidades ciegas y extrañas entre sí, con el que se satisface el esquema racionalista. - Aunque las palabras sean deficientes y sólo puedan señalar una dirección de verdad limitando errores, debemos hablar aquí, siguiendo una afortunada fórmula de M. Blondel, y excluidas la confusión y la separación, de 'una especie de heterogeneidad en la compenetración y de simbiosis en la incommensurabilidad misma'" (III, 584-585).

Pero la verdadera preocupación de Mounier, sin que ello suponga desprecio alguno para la labor intelectual del cristianismo, reside en impulsar la vitalidad práctica del pensamiento -- del que nuestro autor recibe la última y decisiva inspiración -- identificadora de su propia obra. Por ello sostiene Mounier que "el filósofo cristiano ya no tiene porqué sentirse un personaje menor, o un tramposo de los dados. Filosofa tan bien, o mejor, -- que los otros... Pero para asegurar esa igualdad de derechos, -- tampoco tiene porqué renunciar en lo más mínimo al auxilio que -- le ofrece la revelación, como algunos han intentado hacer, por -- una especie de escrúpulo nacido de una consciencia poco clara de su estatuto intelectual. Ese es el pensador bien armado, al que la crisis del mundo moderno le pide que juegue sus grandes juegos" (III, 585).

No es sin embargo, aquí, sin dejar de ser éste, en nuestra

visión, el punto central de su discurso del conocimiento religioso, donde Mounier detiene sus reflexiones. A modo de recapitulación esquemática de su pensamiento acerca de la religión, Le - - Personnalisme nos ofrece una pequeña, pero significativa, orientación de las vías del pensamiento religioso según el diseño personalista. El personalismo, viene a sostener Mounier, tan sólo - añade al pensamiento cristiano, la insistencia en la idea de que "la relación de fe" presenta una "estructura personal, confianza o intimidad suprema y oscura de la persona en una Persona trascendente", así como, el reconocimiento de "la incompetencia, respecto de ese tema, de toda demostración o regulación puramente - objetiva" (III, 496) (66). Parece como si Mounier quisiera, en - el esfuerzo sintético que su obra definitiva representa, quedarse tan sólo y ofrecer ante todo, una insistencia en el carácter relacional de la fe como acto global que encierra un momento intelectual y en mayor medida, un momento activo, ambos incardinados en una estructura personal, cuya conformación es axiológica. Así, Mounier sitúa la relación de fe en el ámbito de los valores religiosos que configuran, junto con los restantes valores, la - articulación de la dignidad, en tanto que uno de los momentos de la subjetualidad personal. Ya indicamos en su momento (víd., supra, págs. 142-143, del cap. I), que la dignidad aparece en el discurso sobre la subjetualidad personal como el "espacio" en donde se realiza la reagrupación de los valores personales y que ese - ámbito que Mounier considera trascendental o "transpersonal", presenta un centro metafísico-religioso, que es uno de los polos de la compleja articulación relacional de la fe. Pues bien, ahora -

el problema consiste en delimitar las posibilidades de inteligibilidad de ese centro religioso. Se excluye explícitamente por Mounier "cualquier demostración o regulación puramente objetiva" al respecto. Y con ello, a primera vista, se remite y se reduce al ámbito de la inteligibilidad subjetiva, toda posibilidad de identificar una intelección de fe. Mounier no explica en este contexto en qué pueda consistir esa inteligibilidad o demostración no-objetiva, pero resalta la idea de que la fe es una "confianza o intimidad suprema en una Persona trascendente". Con ello, el personalismo de Mounier relega de nuevo a un segundo plano la teoría del conocimiento y sobrevalora la teoría de la acción. La fe es sobre todo un acto. Por ello, la fe no es inteligible sino en su realización práctica. Y lo que es más significativo para el momento actual de nuestro esquema, la fe no presenta el momento intelectual de su estructura relacional, sino en la práctica personal. Ahora bien, esa práctica ya es objetiva, lo que queda inobjetivable es esa immanentización del momento trascendente de la relación de fe. Ese momento trascendente es una realidad dinámica de naturaleza metafísica y por ello resulta que el acto de fe, en su definitiva expresión, es un acto intelectivamente inobjetivable, incommunicable y decisivamente interior, en tanto que inimpersonalizable. Por ello, también se puede decir que el acto de fe adquiere su última y definitiva identificación como acto místico (67). La inteligibilidad de la fe resulta ser lo mismo que la posibilidad de comunicar el acto místico. Ello no obstaculiza la definición de la fe como acto vital, aunque Mounier aconseja un discernimiento constante entre -



la inspiración trascendente de la vida religiosa y "las amalgamas que forma con el ambiente histórico" (III, 496).

Como resumen de todas estas consideraciones, resulta por -- tanto que la forma mounieriana de entender la fe desde el punto de vista de su componente intelectual, se muestra siempre como -- intelección dialéctica que la concibe como movimiento de la relación razón-revelación a la relación vida religiosa-práctica histórica (comprometida), elucidante de la manifestación inmanente -- de la trascendencia. Con todos los conflictos no sólo lógicos, -- sino también gnoseológicos y hasta teológicos que una tal reducción pueda conllevar, creemos que esta apretada fórmula, pone al menos de manifiesto la vía más aproximativa a la síntesis del -- discurso mounieriano sobre el conocimiento desde el punto de -- vista de la subjetualidad personal.

Una parte imprescindible del discurso de Mounier queda toda vía sin examinar. Se trata de aquellos elementos de su discurso que van a trasladar al campo político los resultados de la exploración filosófica sobre el sujeto. No hay que olvidar que el esquema personalista del sujeto no se completa sino se advierte la dimensión social o, como el mismo Mounier prefiere siempre decir, comunitaria de la persona. Estudiaremos, por lo tanto, a continuación, la forma en que Mounier sitúa al sujeto en la ciudad -- personalista.

---

## NOTAS DEL CAPITULO II

- (1) Dada la poca relevancia del tema del conocimiento en la obra filosófica de Mounier, la crítica no ha dedicado mucho espacio a esa problemática. No obstante, a la hora de reunir una bibliografía mínima al respecto, se pueden leer con aprovechamiento las siguientes obras: Alves Ramos, O., 1966; Andruetto, M., 1968; Basurto, P., 1965; Camarero, J., 1977; -- Cencillo, F., 1968; Coll, J., 1973; Criado, M.J., 1970; Cruz Hernández, M., 1960; Limone, G., 1980; Melchiorre, V., 1960 y 1961; Regamey, R., 1967; Valentini, F., 1957; Vuong-Thuong 1963; Zaza, N., 1955; Bastyns, H., 1966; Bellingeri, F., -- 1970; Lefebvre, M., 1964; Radice, M., 1975; Lacroix, J., -- 1962 A y 1973; y Severino, A., 1974. Tómense estas obras como referencias bibliográficas generales en donde se plantean, nunca de un modo monográfico, cuestiones que pueden esclarecer el tratamiento mounieriano de temas o problemas relacionados con el conocimiento. A lo largo de este capítulo iremos ofreciendo referencias más puntuales sobre diversos aspectos tratados en nuestro estudio.
- (2) Para el aislamiento de un espacio irracionalista en la filosofía personalista de Mounier es muy aprovechable la lectura de uno de los escritos de juventud del propio Mounier, titulado, L'idée d'irrationnel, en la revista "Après ma classe", n° de 20 de Marzo de 1929. A este artículo se refiere frecuentemente Virgilio Melchiorre en su ensayo L'Interpretazione di Cartesio nel pensiero di Mounier, cfr., Melchiorre, V., 1961, sobre todo, págs. 157 y ss. A propósito de una valoración irracionalista del personalismo de Mounier, aunque más directamente referida al plano de la acción, se ha podido escribir: "Ciertamente, Mounier se resiente del clima espiritual de la Europa de los años 30, en la que el mito de la juventud es de los más difundidos y más insistentemente propuestos. Pero es significativo que Mounier rechazó siempre el mito de la acción como fin en sí misma (ejemplar al respecto es la apretada crítica contra el vitalismo del primer Malraux en L'espoir des désespérés, Editions du Seuil, París, 1953, sobre todo en las págs. 41 y ss. (ahora en, IV, 283-406) y presentó el personalismo, precisamente, como filosofía de la persona, en la cual la acción encuentra su justificación y el compromiso su fundamento, solamente a la luz de una opción preliminar en favor de los valores personales. El hecho de que no siempre esta exigencia de compromiso recibiera una adecuada fundamentación teórica, no significa que el revolucionarismo mounieriano pueda ser reducido a uno de tantos vitalismos de fondo irracionalista e instintivo que, desde Nietzsche a Ortega y Gasset, o de Anunzio a Keyserling, dominaban los espíritus de la joven generación europea de entre guerras". Cfr., Campanini, G., 1968, pág. 280. El intento de reducir el personalismo de Mounier, sobre todo en su dimensión política y social, a uno de los soportes de la

ascensión irracionalista en la época a la que se refiere Campanini, ha sido realizado recientemente por uno de los representantes de la llamada "nouvelle philosophie française"; -- vid., Lévy, B.H., *L'Idéologie française*, Grasset, París, -- 1981, sobre todo, págs. 32 y ss. El superficial ejercicio -- crítico de la ambigüedad que caracteriza al inspirador de -- los "nouveaux philosophes" ha tenido en esta ocasión una clara respuesta por parte de los amigos de Mounier. Vid., Domenech, J.M., y Freisse, P., *A propos d'une falsification*, en "Bulletin des Amis d'Emmanuel Mounier", n° 56, Octubre de -- 1981, págs. 9-10, acompañado de una serie de recortes de la -- prensa francesa, en protesta por esta tergiversación.

- (3) El clima cultural en el que se desarrolla el personalismo de Mounier y la tradición filosófica francesa en la modernidad, no se habían mostrado claramente tendentes a situar en un -- primer plano la problemática gnoseológica. Es esclarecedor -- lo que a propósito escribe Rigobello: "La investigación en -- torno al concepto de persona constituyó un tema de amplio in -- terés en los años de la inmediata posguerra. El horizonte -- cultural del tiempo, sin embargo, más que intentar una rigurosa elaboración especulativa, avanzaba sus instancias más -- inmediatas sobre el terreno del compromiso ético. El primado de la gnoseología iba siendo sustituido por la urgencia de -- la adopción de perspectivas ideológicas que eran justificadas sobre el plano de la concreción de lo vivido: una deducción práctica de un testimonio. Esta orientación radicalizaba sus temáticas en el clima cultural francés. En Francia no se había dado una larga tradición idealista pero sí que presentaba amplios antecedentes el análisis de la interioridad, la descripción psicológica, la lúcida fenomenología de los -- impulsos y de las pasiones humanas; una tradición que se remonta a Descartes y a Pascal. Si a ello añadimos la más reciente experiencia voluntarista-intuicionista, tendremos una exacta configuración del contexto cultural del que surge un personalismo ético-político, abierto a todas las instancias de la vida contemporánea y comprometido en ella a dar una -- respuesta radical. El primado de la razón práctica se fue -- configurando como primado del testimonio personalista, expresión consecuente, en el plano operativo, de un juicio derivado de la confrontación entre la situación concreta y el universo de los valores personales". Rigobello, A., 1960 A, -- 211.
- (4) Nos cuenta Ernst Bloch que el místico medieval Hugo de San -- Victor fue el primero que trató por extenso la capacidad -- del conocer. *Cogitatio, meditatio y contemplatio* son, según él, las tres etapas de la actividad intelectual. En la simbología del místico, estas tres etapas son tres ojos, el primero de los cuales tiene carácter carnal y conoce el cuerpo; -- el segundo es racional y conoce la interioridad humana; el -- tercero, de naturaleza mística, conoce el mundo de los espíritus. Cfr., Bloch, E., *Sujeto-Objeto. El pensamiento de He-*

gel, cit., pág. 81. Esta simbología puede aproximarse a nuestro esquema de interpretación de Mounier. En efecto, las tres etapas referidas podrían ser integradas en un posible esquema de la actividad intelectual del sujeto mounieriano. La cogitatio correspondería al momento en el que, como vimos, la consciencia del propio cuerpo suponía un momento inicial de la toma de consciencia del proceso de objetivación de la cualidad humana, con el que se abría el campo de la percepción del ámbito de lo impersonal-alienante en el proceso dialéctico de personalización de la naturaleza y conducía al otorgamiento personalista del mayor espacio posible al conocimiento objetivo-científico. La meditatio aparecería cuando el sujeto formal se va realizando en la historia por medio de la razón y en la medida en que ésta se esfuerza por objetivar o universalizar la interioridad, que en gran medida se ofrece aquí como consciencia problematizadora. Por último, la subjetualidad personal no quedaría captada por completo, sino en el nivel de la experiencia mística; en el momento en que trasladásemos al plano de la contemplación, la posibilidad de resolver los problemas articulados conscientemente por la razón histórica.

Más cerca de la manifestación moderna del pensamiento personalista, a la cual Mounier contribuyó decisivamente, hay que situar la tríada histórica de la reflexión sobre el conocimiento que se articula en los siguientes momentos: las corrientes empiristas, el criticismo de Kant y la sistematización hegeliana del conocimiento dialéctico. Este último momento debe considerarse aquí como teorización omnicomprensiva de muy diversas modalidades de conocimiento, incluida la mística: "Las etapas de la dialéctica de la conciencia en la Fenomenología del Espíritu no se mantienen enteramente libres de supervivencias místicas: el estado en que la conciencia se torna en 'conciencia para sí', el estado de objetivación de la conciencia, conserva algo de aquel estado de 'unidad' de los místicos, aunque secularizado", cfr., Bloch, E., Sujeto-Objeto..., cit., págs. 81-82. Por lo que respecta al criticismo de Kant, habría que estudiar la posibilidad de afirmar la ausencia de contrariedades metodológicas en la forma en que los instrumentos lógicos y gnoseológicos obtenidos como resultado en la Crítica de la Razón Pura (especialmente en lo tocante a la separación entre lo fenomenal y lo noumenal) son aplicados en la elaboración del concepto de personalidad o de persona en la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres y sobre todo en la Crítica de la Razón Práctica. En la segunda Crítica, como es sabido, en base a la concepción de la personalidad como "libertad e independencia [de la persona] con respecto al mecanismo de toda la naturaleza, considerada esa libertad, sin embargo, al mismo tiempo como una facultad de un ser que está sometido a leyes puras prácticas peculiares, es decir, dadas por su propia razón", Kant sitúa a la persona como "perteneciente al mundo de los sentidos, sometida a su propia personalidad, en cuanto pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible". Cfr., la

trad. esp. de Emilio Miñena y Villagrosa y Manuel García Morante, Espasa-Calpe, Col. Austral, 2ª edición, Madrid, 1981, pág. 127. (Para una crítica de las contradicciones de esa -- operación kantiana en lo que respecta a la construcción del concepto de persona, vid., Adorno, T.W., *Dialéctica negativa* (1966); trad. esp. de José Mª Ripalda y Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, 1975, págs. 276-297). En nuestro esquema de interpretación del discurso mounieriano sobre el conocimiento, ponemos la referencia al momento de la subjetualidad formal como etapa intermedia del devenir filosófico fundante del -- discurso personalista en calidad de instancia problematizada dora del tema del conocimiento del y sobre el sujeto y sobre el mundo. Dicha instancia problematiza en la medida en que -- supone intentar la síntesis entre los instrumentos cognoscitivos que convienen más al mundo de lo sensual-empírico y -- los que mejor reconocen el mundo de lo inteligible (mundo en el que existe el sujeto formal y se anuncia el sujeto personal). Con ello, esa instancia intenta superar el reduccionismo sensualista -- difícilmente disociable, por otra parte, de todo materialismo no dialéctico -- y hace presentir la definitiva verificación de la dialéctica en la teoría hegeliana -- del conocimiento, en la que todos los instrumentos cognoscitivos son puestos al servicio de la presentación de lo subjetivo absoluto como devenir objetivo. Por ello, buscamos un espacio (el de la formalidad) de síntesis gnoseológica que -- en el personalismo de Mounier, por la vigencia de los referentes místicos y religiosos, no puede ser sino un espacio -- intermedio. La convergencia de la filosofía de la persona en la modernidad prehegeliana, se ha de situar en la definición formalista y secularizada de Kant. Pero el formalismo secular moderno se inclina respetuosamente en Mounier, ante la tradición irracional-mística de la persona espiritual cristiana como cristura de Dios, con lo que la instancia del personalismo kantiano sería a los ojos del personalismo mounieriano, algo así como un momento de la Historia de la Filosofía, a superar echando marcha atrás. En efecto, Mounier, aun que no con toda la precisión deseable, guarda frecuentemente las distancias frente al personalismo secularizado y racionalista. Pero esto ocurre más claramente en el ámbito de la -- teoría del sujeto que en la teoría del conocimiento. La persona mounieriana como "ser espiritual constituido como tal, por una forma de subsistencia y de independencia en su ser" que "unifica toda su actividad en la libertad..." (I, 603) -- ya es algo más, en sentido ontológico, que la personalidad kantiana en tanto que "libertad e independencia de la persona". La concepción mounieriana regresa al mundo del misticismo, el cual Kant proponía abandonar para siempre, una vez -- que la crítica del uso de la razón permitía distinguir entre superstición y sabiduría. En el ámbito de la teoría del conocimiento, la unidad kantiana de la persona, en cuanto equivalente de la unidad gnoseológica de la conciencia de sí mismo (cfr. *Crítica de la Razón Práctica*, edic. cit., págs. 127 y 97-98), se puede integrar en el momento del discurso gnoseo-

lógico de Mounier que se refiere a la subjetualidad formal - como momento decisivo o mejor como momento anunciante del momento decisivo (el de la intelección dialéctica-totalizadora de la subjetualidad) que clausura la gnoseología personalista, en tanto que gnoseología racionalista. Pero la instancia kantiana de la unidad de la conciencia no puede ser traslaticamente puesta como momento clausurante del discurso ontológico del personalismo, porque la unidad de la persona en Mounier supera el momento de la unificación de la conciencia y de la libertad del sujeto formal y aparece, en expresión - místico-espiritualista, solamente en el "espacio" trascendente de la espiritualidad inefable, en correspondencia con la idea cristiana de que el hombre no es definitivamente libre, más que en su reencuentro con Dios (cfr. a este respecto el significativo texto referente a la persona en I, 884).

- (5) Para un estudio comparativo de la vida de ambos autores, - vid., sobre todo, Béguin, A., 1950 D y Comune, A., 1977. Para un examen más amplio de las relaciones entre el pensamiento de ambos autores, vid., Campanini, G., 1966 C; Simon, P.-H., 1956; Salleck, A., 1963 y Fumet, A., 1970. Además, cfr. supra, nota 67 del cap. I.
- (6) Sin embargo, más adelante continúa Mounier: "Por lo menos, - esta distinción tenía el mérito de limitar los dominios de - cada uno. A cada uno su oficio. El hombre de ciencia que pasara su vida fascinado por los postulados de los que parte, no haría avanzar apenas la ciencia, ni tampoco haría avanzar la filosofía si no es filósofo. 'Los hombres de ciencia y - los artistas profesionales que han querido meterse en metafísica han tenido generalmente muy poco éxito, y los hombres de ciencia, hay que hacerles esta justicia, mucho menos aún, si es posible, que los artistas' [Charles Péguy, De la situation faite à l'histoire et à la sociologie, en Oeuvres en prose, 1898-1908, vol. I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1959, págs. 1008-1009]. La investigación intelectual es como una corriente que los filósofos y todos los demás investigadores juntos siguen en sentido inverso. Unos, los artistas y los hombres de ciencia, dan por concedidos todos los postulados, principios y condiciones, y siguen la corriente. El filósofo se siente, solo, en ese punto de dificultad, para esclarecer lo inesclarecible. 'De ello proviene su dignidad, - su precio, singular, su grandeza y su lamentable miseria. De ello proviene que los demás le desprecien y le teman, y algunas veces le odien o se encojan de hombros, aunque algunas veces bajen los ojos... Los demás son hombres de facilidades, de posibilidades y de derivaciones. El es un hombre de dificultades, de imposibilidades y de inhibiciones, un hombre de suspensión. Un hombre impopular y desagradable. Un fracasado en cierto sentido y casi por definición...; un venido a menos; yo diría un desocupado, un inútil y un falso, puesto que nunca tendrá su obra a mano' [Charles Péguy, - ibid., 1005-1006]. Pero si de tarde en tarde, algunos hom-

bres llegan a pasar una y otra vez por encima de este punto de dislocación con la facilidad del genio, se lo deben a este desmañado solitario que ha abierto el camino hacia las -- nuevas fuentes llevando en el corazón, únicamente, su pasión por el dios desconocido, la verdad" (I, 27).

- (7) Cfr., Charles Péguy, Note sur M. Bergson, en Oeuvres en prose, 1909-1914, vol. II, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, - 1958, pág. 1261.
- (8) Acerca del evolucionismo de Spencer, Bergson había emitido - juicios críticos desde el punto de vista de la teoría del co-  
nocimiento en las últimas páginas de su obra central: "El --  
error fundamental de Spencer -escribe- es tomar la experien-  
cia ya parcelada, cuando el verdadero problema es saber cómo  
se ha efectuado la parcelación. Concedo que las leyes del --  
pensamiento no sean más que la integración de las relaciones  
entre los hechos. Pero desde el momento en que admito los --  
hechos con la configuración que hoy tienen para mí, supongo  
mis facultades de percepción y de intelección tales y como -  
son hoy en mí, pues son ellas las que parcelan lo real, las  
que recortan los hechos en el todo de la realidad. Desde ese  
momento, en lugar de decir que las relaciones entre los he-  
chos han engendrado las leyes del pensamiento, puedo también  
pretender que es la forma del pensamiento la que ha determi-  
nado la configuración de los hechos percibidos y, por consi-  
guiente, sus relaciones entre ellos. Los dos modos de expre-  
sarse se equivalen. Dicen en el fondo lo mismo. La verdad es  
que el segundo renuncia a hablar de evolución, más, con el -  
primero, se limita uno a hablar de ella, y tampoco se piensa  
en más, pues un verdadero evolucionismo se propondría averi-  
guar mediante qué modus vivendi, obtenido gradualmente, adop-  
tó la inteligencia su plan de estructura y la materia su mo-  
do de subdivisión. Esa inteligencia y esa subdivisión engran-  
nan entre sí. Son complementarias una de otra. Tuvieron que  
progresar la una con la otra. Y bien sea que se tome la es-  
trutura actual del espíritu, o bien la subdivisión actual -  
de la materia, en ambos casos se queda uno en lo evolucionado;  
nada se nos dice de lo que evoluciona ni de la evolu- --  
ción". H. Bergson, L'Evolution Créatrice (1907); citamos por  
la trad. esp. de M.<sup>a</sup> L. Pérez Torres, Espasa-Calpe, Col. Aus-  
tral, Madrid, 1973, págs. 317-318.
- (9) H. Bergson, *ibid.*, págs. 12 y 13.
- (10) *Ibid.*, pág. 314.
- (11) *Ibid.*, pág. 315.
- (12) La expresión es de Adorno, T.W., en Sobre la metacritica de  
la Teoría del conocimiento, cit., pág. 61.
- (13) H. Bergson, L'intuition philosophique, en La pensée et le -

mouvant (1934), citado por Barlow, M., El pensamiento de -- Bergson, F.C.E., México, 1966, pág. 88.

- (14) Antes de esa obra, la intuición propiamente dicha no aparece en la obra de Bergson, aunque sí se dice algo sobre ella en la Introduction à la métaphysique (1902). Cfr., al respecto, Jankélévitch, V., Henri Bergson, P.U.F., París, -- 1959, pág. 49. Para el tratamiento de la intuición bergsoniana por parte de Mounier, vid., Henri Bergson (curso de -- Jacques Chevalier enteramente redactado por Mounier según -- sus notas de clase), en "Revue des Cours et Conférences", -- Grenoble, 30 de Marzo a 15 de Julio de 1926. Se trata del -- primer artículo del joven Mounier publicado antes de la -- fundación de "Esprit". Vid., también, entre sus artículos -- de juventud, el monográfico, L'intuition bergsonienne, en -- la revista "Après ma classe", St. Jean de Marvéjols (Gard), 20 de Mayo de 1929; reeditado en la revista "Ecole et Pen-- sée moderne", París, 1950, n° de Mayo-Julio, págs. 234-237. Algunas referencias útiles pueden ser encontradas en el artículo Péguy médiateur de Bergson, en Henri Bergson, ensa-- yos y testimonios reunidos por Albert Béguin y Paul Théve-- naz, ed. de la Baconnière, Neuchâtel, 1941, págs. 319-328. Para situar el tratamiento de la intuición en el pensamien-- to de Mounier, son ciertamente escasas las referencias o -- puntos de apoyo textuales de que se cuenta, a no ser las -- menciones del Péguy o algunas brevísimas referencias en Ré-- volution Personnaliste et Communautaire y las referencias a la "intuitividad" del Traité du caractère (cfr., II, 634 y 636-637). Sí que puede hablarse en sentido más general de -- un tratamiento personalista de la intuición, y en torno a él se pueden situar, Charpentreau, J. y Rocher, L., L'Esthéti-- que personaliste de Mounier, quienes señalan algunas posibi-- lidades de descubrir una "intuición poética" como elemento de una filosofía personalista del arte en el propio Mounier (sobre esto, vid., I, 581); cfr., Charpentreau, J., 1966, -- 35 y ss. En el campo personalista, el más amplio intento de construcción de una intuición estética reside en, Stefani-- ni, L., Trattato di estetica, Roma, 1956. Por otra parte, -- en Lacroix, J., 1962 A, 76-77, 105 y 112 y en Melchiorre, -- V., 1961, 153, se pone de manifiesto el tratamiento del jo-- ven Mounier acerca del papel de la intuición en el pensa-- miento de Descartes. Vid., asimismo, Borne, E., 1972 A, -- 122-123, acerca de la introducción en el pensamiento de Mou-- nier de la "intuición original" en el sentido filosófico-- cosmológico. Sobre el estudio de la intuición por parte de autores personalistas, destaca Almeida Sampaio, C.R., L'in-- tuition dans la philosophie de Jacques Maritain, París, -- 1963. Finalmente, como ámbito general, de la filosofía de -- la intuición, son ya clásicos, acerca de la naturaleza de -- la intuición, Caso, A., La filosofía de la intuición, 1914; Le Roy, E., La pensée intuitive, 2 vols., 1929 y 1930 y Ro-- dríguez Bachiller, A., Teoría de la intuición, 1956; acerca de la intuición estética, el ya citado Trattato de Stefani--



ni; acerca de las relaciones entre intuición y razón e intuición y discurso, Paliard, J., Intuition et réflexion. -- Esquisse d'une dialectique de la conscience, París, 1925; - Vialatoux, J., Le discours et l'intuition, París, 1934 y Romero, F., Intuición y discurso, 1945.

- (15) Cfr., Verdenal, R., Henri Bergson, en François Châtelet y otros, Historia de la Filosofía, cit., vol. III, pág. 530.
- (16) Verdenal, R., ibid., pág. 533.
- (17) Cfr., Adorno, T.W., Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento, cit., págs. 57 y ss. Aunque, como ya hemos señalado anteriormente, Adorno reconoce que "la crítica de Bergson al cientificismo, denunció como ninguna otra, el triunfo del clisé mecánico-convencional sobre lo auténtico", el punto más relevante de su asimilación crítica de la teoría del conocimiento de Bergson a la filosofía de Husserl se expresa en la siguiente proposición: "Mediante el dualismo de ambas formas de conocimiento y de ambos 'mundos' transformó el mundo filosófico en una prerrogativa, -- con lo cual, precisa y paradójicamente, volvió a incorporar lo a la vida cosificada, tal como son las intenciones de todo el irracionalismo burgués tardío, al que Bergson, por la profundidad de la experiencia y la vecindad al fenómeno, su para sólo tal como supera el impresionismo, a las ideologías neorománticas"; cfr., op. cit., pág. 62. Aparte de que la filosofía y en concreto la teoría del conocimiento bergsoniana, pueda ser considerada como filosofía burguesa o impresionista, la colocación de este autor en el círculo irracionalista sin más, no nos parece una operación crítica suficientemente justificada. Lo mismo que Lukács (El asalto a la razón, Grijalbo, Barcelona, 1976, págs. 20-28), cuando Adorno opera de esa forma (la forma de la genericidad crítica tendencialmente dogmática, en base a presupuestos exclusionistas), infravalora el esfuerzo de Bergson por reconocer la singular dignidad teórica y la instrumentalidad filosófica del racionalismo moderno, sobre todo en su versión kantiana. Es cierto que Bergson considera que la crítica del conocimiento de Kant es una exploración limitada en la medida en que "no se aventura en una filosofía nueva que se instalase en la materia extra-intelectual del conocimiento, mediante un esfuerzo superior de intuición, coincidiendo -- con esa materia, adoptando el mismo ritmo y el mismo movimiento" para "en la medida de lo posible, revivir lo absoluto" (L'Evolution créatrice, cit., pág. 309). Kant, según Bergson, no quiso aventurarse en ello porque, "al asignarle al conocimiento una materia extra-intelectual, creía que esa materia sería coextensiva a la inteligencia, o más reducida que la inteligencia. Y desde ese momento no podía ya pensar en recortar la inteligencia en ella ni, por consiguiente, en trazar de nuevo la génesis del entendimiento y de sus categorías. Los marcos del entendimiento y el enten-

dimiento mismo debían ser aceptados como eran, ya hechos. - Entre la materia presente a nuestra inteligencia y la inteligencia misma no había ningún parentesco. La concordancia entre ambas se debía a que la inteligencia imponía su forma a la materia. De modo que no sólo había que suponer la forma intelectual del conocimiento como una especie de absoluto y renunciar a hacer su génesis, sino que la propia materia de ese conocimiento parecía demasiado triturada por la inteligencia, como para que se pudiera esperar alcanzarla en su pureza original" (*L'Evolution Créatrice*, cit., - - págs. 309-310). Sin embargo, antes del señalamiento de esta limitación esencial del proyecto crítico kantiano, Bergson le había reconocido a Kant el mérito también esencial de -- darle globalidad a una reflexión filosófica sobre el conocimiento en concordancia con el trabajo de la ciencia moderna (cuyo instrumento básico, como el mismo Bergson apunta, son las leyes, es decir, las relaciones), y sobre todo, de presentar la inteligencia como una facultad de establecer relaciones. Bergson sitúa este reconocimiento de la filosofía kantiana como signo de su carácter anti-dogmático. Con -- ello, el enfoque bergsoniano del racionalismo de Kant nos ilustra acerca de su objetividad crítica y le permite quedar al margen de la tradición irracionalista contemporánea. Hemos de puntualizar que otorgamos la significación de "antirracionalismo" al término "irracionalismo", usado por los críticos frankfurtianos. El irracionalismo atribuible a -- Bergson es más bien un "a-racionalismo" y se refiere a la teoría bergsoniana de que además de la razón, la intuición forma parte también del complejo aparato consciencial. Poniendo así de manifiesto los elementos irracionales del proceso cognoscitivo, la teorización filosófico-gnoseológica de Bergson acerca de la intuición de la duración, no hace más que dar cuenta de la existencia de tales elementos en la conciencia individual, en paralelo a la labor desarrollada, más al nivel de la filosofía de la cultura, por -- Burckhardt o el propio Nietzsche y, dentro de la psicología analítica, en conjunción con las teorizaciones freudianas; así como, en el ámbito de la crítica de la razón histórica, se propuso operar la remodelación neokantiana de Dilthey. - El universo crítico del pensamiento de Bergson trasluce un estilo antidogmático y antiformalista que, sin gran esfuerzo conciliador, puede ser calificado de antiideológico, al gusto frankfurtiano, y no debe ser reducido a una crítica destructora del trabajo científico. En ese sentido, nos parece cuando menos incorrecta la crítica de Lukács cuando escribe: "La intuición bergsoniana se proyecta hacia el exterior como la tendencia encaminada a destruir la objetividad y la verdad del conocimiento de las ciencias naturales y hacia el interior como la introspección del individuo parasitario del período imperialista, aislado y al margen de la vida social" (*El asalto a la razón*, cit., pág. 21). Los intentos de Bergson en el sentido de conciliar el trabajo de la filosofía del espíritu y el de las ciencias naturales, -

no deben ser reducidos a mera crítica destructiva de la objetividad científica. A lo sumo, el antiobjetivismo de la incipiente "filosofía de la ciencia" bergsoniana, puede ser considerado como uno de los precedentes de la oposición a la reducción determinista del significado que ha de darse a la conjunción entre teoría de la realidad natural y conocimiento dialéctico. Al margen de las veleidades espiritualistas y su intrusión en la teoría del conocimiento, el intuicionismo bergsoniano, puede ser aprovechable, sobre todo, como intento de superar y de totalizar el momento mecanicista de la racionalidad científica. Bergson discutió las consecuencias o mejor el método de ciertas consecuciones de las ciencias naturales, pero en la tendencia de sometimiento a la objetividad, tendencia señalada por el mismo terror de su crítica del concepto de objetividad. Para ampliar esta perspectiva, cfr., Deleuze, G., Le bergsonisme, P.U.F., París, 1966. Menos reduccionistas que las de Adorno o Lukács, parecen las valoraciones que sobre el significado global del pensamiento de Bergson hace Ernst Bloch: "Bergson había ya hecho jugar -en forma, desde luego todavía liberal secesionista-, la intuición contra el entendimiento, la inquietud creadora contra el orden cerrado y la rígida geometría. Pero el fascista Jung se roza, más que con el 'élan vital' bergsoniano, con las desviaciones romántico-reaccionarias que experimentara el vitalismo de Bergson; ... El 'élan vital' bergsoniano, estaba todavía dirigido hacia adelante; respondía al 'jugendstil' o al 'secesionismo' de los años noventa, contenía consignas de libertad, nada de vinculación retrógrada"; cfr., E. Bloch, El principio esperanza, vol. I, Aguilar, Madrid, 1977, pág. 44. (Compárese este juicio con la injusta asimilación del pensamiento de Bergson, por parte de Lukács, a la ideología fascista de Mussolini; cfr., El asalto a la razón, cit., pág. 27).

- (18) Cfr., la conferencia titulada, Le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive, pronunciada por Bergson en "Société Française de Philosophie" el 2 de Mayo de 1901 y publicada en Ecrits et paroles, vol. I, P.U.F., París, 1956, págs. 159-160.
- (19) Cuestión distinta es que la metafísica bergsoniana sea incorrecta o contradictoria con sus intenciones de guardar fidelidad al trabajo de las ciencias particulares, sobre todo de la física, la biología y la psicología. En este terreno sí que nos parece admisible la crítica a Bergson. Cfr., por ejemplo, para un análisis crítico de la polémica Bergson-Einstein, François Châtelet y otros, Historia de la Filosofía, vol. III, cit., págs. 532-537. Vid., también al respecto, Heidsieck, F., Henri Bergson et la notion d'espace, 1957; Mourgue y Monakow, Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie, 1928; Mourgue, Neurobiologie de l'hallucination, 1932; Vialleton, L'origine des êtres vivants, 1929; Georges Canguilhem, Commentaire

au troisième chapitre de "L'Evolution créatrice", en la revista "Bulletin de la Faculté de Lettres de Strasbourg", -- 1943 y Gaston Bachelard, La dialectique de la durée, P.U.F. París, 1963.

- (20) Cfr., L'Evolution créatrice, cit., págs. 117 y ss.
- (21) Ibid., pág. 121.
- (22) Ibid.
- (23) Cfr., Matière et Mémoire, París, 1896, sobre todo el capítulo III.
- (24) No obstante, Bergson había advertido que su proyecto filosófico tenía dos momentos principales. En el primero, se debían situar en el mismo terreno, la ciencia, la teoría del conocimiento y la metafísica. En ese momento habría un riesgo de confusión evidente; cada uno de los tres saberes correría perder algo, pero en un segundo momento, de diversificación, los tres acabarían por sacar provecho del encuentro. Cfr., L'Evolution créatrice, cit., pág. 180. Aunque a continuación Bergson postula la necesidad de una distinción de los tres saberes, en cuanto al objeto (así por ejemplo: "el entendimiento está en lo suyo en el dominio de la materia - inerte"; "la ciencia puede y debe continuar tratando lo viviente como trataba lo inerte"; "en este nuevo terreno la filosofía debe seguir a la ciencia", etc., Ibid.), el proyecto bergsoniano quedaba marcado por un signo de confusión. A este respecto, la posición que Mounier retiene de Péguy es claramente defensora de la división de trabajo: -- "Se trata de trabajar rectamente y yo diría por separado" -- (Charles Péguy, Note conjointe sur M. Descartes, en Oeuvres de Péguy, vol. III, cit., pág. 1361. Citado por Mounier, I, 44). Un intento de poner al descubierto que el conflicto entre Metafísica y ciencia positiva es un conflicto imaginado como posible, aunque no real, ha sido visto como la finalidad básica de la Fenomenología, concebida como neutra frente a la Metafísica, en la medida en la primera no excluye ni insta la segunda. Cfr., Verncaux, R., Historia de la Filosofía contemporánea, Herder, Barcelona, 1975, págs. -- 182-183. Para Verncaux, no obstante, en relación con el tema que estamos abordando, la Fenomenología excluiría por principio toda Metafísica mundana o naturalista que especula sobre el mundo real y excluiría en particular cualquier recurso a la explicación causal. El fondo de la cuestión está en las posibilidades de constituir una fenomenología como espacio de dilucidación de los conflictos, no ya entre metafísica y ciencia positiva, sino entre filosofía de la naturaleza o teoría de la realidad natural y la filosofía de la ciencia o el materialismo filosófico. En la medida en que la filosofía de la naturaleza encuentre como característica principal su vinculación a la tradición ontológica y --

la fenomenología se defina como ontología, la anterior proposición adquirirá su verdadero sentido. En ese sentido, parece que la fenomenología, al menos en su manifestación husserliana, no puede ser llamada fácilmente una ontología. - No, sobre todo en las Ideas o en las Meditaciones cartesianas de Husserl, tal como puso de manifiesto Paul Ricoeur en los comentarios a la traducción francesa de las Ideen, I, - Gallimard, París, 1950. La crítica de Péguy, retenida por Mounier, a una metafísica que trabaja con los instrumentos de las ciencias positivas (cfr., I, 44), es compatible con aquella concepción de la fenomenología y asimilable a la exclusión de toda metafísica naturalista.

- (25) En nuestra opinión, se puede estimar favorablemente el esfuerzo antiexclusionista de la filosofía de Bergson, si pensamos que su pretensión esencial consistía en oponerse a la simplificación cientificista del trabajo real y efectivo de la inteligencia. Para el cientificismo (en la idea de Bergson), la inteligencia, en tanto que instrumento del conocimiento de la materia-experiencia, quedaba reducida a inteligencia científica. Mientras que en la Filosofía, el uso de la inteligencia debía reducirse al conocimiento del espíritu. Para Bergson el trabajo real de la inteligencia podía y debía pensarse mediante un esquema más amplio, según el cual la inteligencia conoce (naturalmente) en la ciencia, la materia-experiencia-inerte, mientras que en la filosofía, conoce (artificialmente) no sólo la materia-experiencia-viva, sino también el espíritu. Cfr., sobre todo, L'Evolution créatrice, cit., págs. 170 y ss.; La pensée et le mouvant - (1934, escritos de 1903 a 1923), P.U.F., París, 1969; edic. cast.: El pensamiento y lo moviente, Col. Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, págs. 147 y ss.
- (26) L'Energie spirituelle (1919); edic. cast.: La energía espiritual, Col. Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1982, pág. 212.
- (27) Sin embargo, en opinión de Mounier, era necesario dar cuenta de las ambigüedades de la filosofía de Bergson. En ese sentido, según nuestro autor, Péguy había adoptado con justicia la misma actitud crítica de Maritain, que había escrito: "Si Bergson consintiese en ver lo que él llama la intelectualidad, esa pretendida inteligencia enteramente lindante con la materialidad, no como la inteligencia y la razón, sino como el ejercicio ciego del razonamiento sin la inteligencia, con esa condición, su doctrina podría sin duda conciliarse con la filosofía cristiana". Maritain, J., - La philosophie bergsonienne. Etudes critiques, 2ª edic., Tequi, París, 1930, pág. 147. No es lugar éste para examinar con detenimiento la apostilla crítica de Maritain a Bergson. Baste decir que el filósofo neotomista no repara quizás suficientemente en las frecuentes precauciones terminológicas de Bergson. Cfr., al respecto el diferente uso de los términos "inteligencia" e "intelectualidad" en el apar-

tado "Inteligencia y materialidad" del cap. III de L'Evolution créatrice, cit., págs. 181 y ss. Cfr., también, supra, nota 25 del presente capítulo.

- (28) Maritain, J., La philosophie bergsonienne, cit., pág. 130, según cita del propio Mounier.
- (29) "Realismo espiritual", "realismo integral", "realismo personalista", son expresiones que en el discurso de Mounier aparecen indistintamente referidos a una actitud filosófica -- que trasciende el nivel de la reflexión sobre el conocimiento. El realismo en Mounier intenta aparecer como una exigencia de apertura del campo filosófico personalista a la complejidad de lo real, intentando abarcarla de muchos modos, entre los cuales debe incluirse desde la comprensión ontológica de la realidad hasta el vano intento de entendimiento racional de la trascendencia del ser personal. Por ello, no debe reducirse a un simple realismo metodológico, sino que debe verse como un realismo genéricamente fundado sobre un estudio profundo del ser. Cfr., al respecto, Mortier, F., - 1976, págs. 132 y ss. También es significativa la no menos frecuente utilización por Mounier del término "realismo - cristiano", sobre todo en los análisis y críticas dedicadas a la filosofía cristiana. El realismo cristiano es acogido favorablemente por Mounier, como uno de los fundamentos del realismo personalista al que tiende su pensamiento, pero no llega nunca a ser exaltado en los extremos términos en -- que lo hará más tarde Jacques Maritain: "Nous n'avons en -- présence aujourd'hui, et naturellement pas pour se chérir -- l'une à l'autre, que deux doctrines qui soient proprement -- des doctrines philosophiques: ... le réalisme marxiste et -- le réalisme chrétien". Cfr., J. Maritain, Le Paysan de la Gironne, Desclée de Brouwer, París, 1966, págs. 153-154. En alguna medida, la reivindicación de un espacio lo más amplio posible de interioridad en la construcción de la subjetividad personalista, participa en la reflexión de Mounier sobre el realismo filosófico en su aplicación a las consideraciones sobre el conocimiento. La interioridad se confunde a veces, según Mounier, con un movimiento psicológico de -- huida ante lo real (estudiado con detenimiento en II, 352--373) pero es precisamente a "la lucidez interior" a quien -- corresponde eliminar las ambivalencias irrealistas que surgen de la confusión entre interioridad y repliegue de rechazo de lo real. Así, el realismo integral o completo en la perspectiva psico-filosófica personalista, se mueve entre -- un "principio de exteriorización" (verdad del materialismo) y un "principio de interiorización" (verdad oculta en el seno de los espiritualismos). Cfr., para todo ello, sobre todo, II, 569-575 y III, 220 y ss. Por esa vía de análisis, -- el tenor interiorista del realismo personalista que Mounier presenta en su discurso sobre el conocimiento puede ser asimilado al realismo volitivo de Maine de Biran o de Lotze. -- Respecto del primero, porque el conocimiento de la experien-

cia no puede ser separado de una continua introspección de los propios estados de ánimo y procesos psicológicos complejos del sujeto cognoscente. Y en relación con Lotze, en la medida en que sitúa la vida interior o la conciencia de sí mismo, como fuente de creación de las categorías del conocimiento objetivo y causal. Por otra parte, Mounier parece rechazar el calificativo de "crítico" para el realismo que defiende, así como la reducción pragmatista: "... el mismo acto de conocimiento es trascendente a la experiencia que él asume, en el sentido cristiano de la palabra", en el sentido de que la experiencia que todo acto de conocimiento -- afronta, es asimilada por el sujeto cognoscente como una experiencia "elevada" a una forma más espiritual de "existencia" en la que queda superado el momento de la utilidad. -- Cfr., para esto último, III, 592. Aquí Mounier se encuentra amigablemente con el Gilson del Réalisme critique y sobre todo, el Maritain de Les degrés du savoir ou distinguer pour unir, Desclée de Brouwer, Paris, 1932.

- (30) Al Traité du caractère le ha dedicado la crítica grandes -- elogios en numerosas ocasiones. Todos los autores coinciden en poner de relieve la situación privilegiada que ocupa este libro en el conjunto de la obra de Mounier, en cuanto obra de diferenciada apoyatura científica y documental y en tanto que reflexión de mayor amplitud y profundidad teórica que las restantes. Para Paul Ricoeur, el Traité du caractère es por muchas razones comparable a los libros habituales de los filósofos, a diferencia de otras muchas obras de Mounier. Junto con Introduction aux existentialismes y Le Personalisme, supone el punto de precisión del alcance filosófico del personalismo mounieriano. "Ello se debe -- escribe -- Ricoeur --, en primer lugar, a las circunstancias en las que fue escrito. El ocio forzado de la prisión y el largo retiro de Dieulefit, situaron a Mounier en una actitud próxima a la de los psicólogos y filósofos. La obra, fruto de esas circunstancias excepcionales, muestra lo que habría podido ser la obra teórica que Mounier sacrificó al movimiento Esprit. El punto de vista de la obra, por otra parte, la coloca en la frontera del conocimiento objetivo y de la comprensión existencial, en la frontera de la ciencia y del 'misterio personal'. Las innumerables lecturas de psicofisiología, psicopatología, psicoanálisis, caracteriología, psicología social, etc., hacen de este tratado una vasta síntesis en la que múltiples disciplinas objetivas aparecen integradas bajo la dirección del tema personalista. El interés de ese libro, reside pues, en que pone a prueba la capacidad comprensiva de la noción de persona, a nivel del conocimiento objetivo. Sería por tanto incorrecto encerrar al personalismo en una confrontación con el existencialismo; su alcance no es en principio polémico sino integrador: la persona trasciende ciertamente lo objetivo pero antes que nada lo asume y lo requiere". Ricoeur, P., 1950, 878-879. En opinión de Valentini, aparte de la necesidad de reconocer --

igualmente el mayor valor del *Traité* en su base compiladora de abundantes materiales extraídos de la moderna psicología, psiquiatría y caracteriología, la línea orientadora de la obra sigue "el esquema bergsoniano del 'élan' y la quietud, de la originalidad y la repetición". Valentini, F., -- 1958, 241. Vid., también en el mismo tono elogioso, Guissard, L., 1962, págs. 60 y ss.; Conilh, J., 1966, pág. 46, y Siena, P., 1965, 54-55.

- (31) Mounier se refiere a muchos más autores de los que aquí citamos. En la Introducción de *Le Personnalisme*, se traza una breve "historia de la noción de persona y de la condición personal" que resume a grandes rasgos también la historia del pensamiento personalista hasta la fecha de publicación de la obra, 1949. Como dato relevante, Mounier concede más importancia al personalismo del XIX y XX y sobre todo, el que se desarrolla en el pensamiento francés. A ese respecto, y como autores y obras más significativas que pudieran incorporarse a la reflexión personalista, añadimos por nuestra parte, una serie de estudios que interesan a una teoría personalista del conocimiento. Resumimos con ello, una bibliografía de aproximación a la reflexión sobre el conocimiento, incluyendo autores y obras que influyeron o pudieron influir en el personalismo de Mounier: Charles Renouvier, *Manuel de Philosophie moderne*, 1842; *Essais de Critique générale. I. Analyse générale de la connaissance*, 1851; *Le Personnalisme* (que contiene un *Étude sur la perception externe et la force*), 1901; *Critique de la doctrine de Kant*, 1906. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889; *Introduction à la Métaphysique*, 1902; *L'Évolution créatrice*, 1907; *L'Énergie spirituelle*, 1919; *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932; *La pensée et le mouvant*, 1934. Maurice Blondel, *La pensée. I. La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*, 1933, II, *Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement*, 1934. Nicolai Berdiaeff, *Filosofía del espíritu libre*, 1929; *Moi et le monde des objets*, 1934. Gabriel Marcel, *Les conditions dialectiques d'une philosophie de l'intuition*, 1912; *Existence et objectivité*, 1925; *Être et avoir* (sobre todo su segunda parte, *Foi et réalité*), 1935. Jacques Maritain, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, 1924; *Les degrés du savoir ou distinguer pour unir*, 1932; *Le songe de Descartes*, 1932; *Science et sagesse*, 1935; *Raison et raisons*, 1948; *Éléments de Philosophie* (sobre todo su *Petite Logique*), 1927. Maurice Nedoncelle, *La réciprocité des consciences*, 1942. Paul Ricoeur, *L'Attention. Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques*, 1940.
- (32) Cfr., Lefebvre, H., *Logique formelle, logique dialectique*, Anthropos, París, 1969. Citamos por la trad. esp. *Lógica formal, lógica dialéctica*, Edit. Siglo XXI, Madrid, 9ª edición.



ción, 1980, págs. 55 y ss.

- (33) Víd. un amplio y profundo estudio de la relación entre el pensamiento dialéctico y la categoría de problematicidad en Deleuze, G., Différence et répétition, P.U.F., París, 1968, especialmente, págs. 218 y ss.
- (34) Contraires et contradictoires ou de la discorde, apareció en la revista "Après ma classe", n° 2, Febrero de 1929, -- págs. 62 y ss., bajo el seudónimo "un ami". El único ejemplar de este artículo de juventud de Mounier, se conserva en la "Bibliothèque Emmanuel Mounier" de Châtenay-Malabry, Francia.
- (35) En este sentido, conviene recordar aquí de nuevo la concepción voluntarista del "cogito" cartesiano en el último Mounier: "Corrientemente le son atribuidos a Descartes el racionalismo y el idealismo modernos, que disuelven la existencia concreta en la idea. Ello supone olvidar el carácter decisivo y la riqueza compleja del cogito. Acto de un sujeto en igual medida que intuición de una Inteligencia, el -- cogito es la afirmación de un ser que detiene el curso interminable de la idea y se sitúa con autoridad en la experiencia. El voluntarismo, desde Occam a Lutero, preparó estas vías. La filosofía, sin embargo, ya no es una lección a aprender, como se acostumbraba a considerar por la escolástica decadente, sino una meditación personal que es propuesta a cada uno para que la rehaga por su cuenta. La filosofía comienza, como el pensamiento socrático, por una conversión, una conversión a la existencia. Al mismo tiempo, la -- joven burguesía sacudía las formas opresivas de la estructura feudal. Pero la burguesía, en reacción contra una sociedad demasiado pesada, exalta al individuo aislado y -- arraiga ese individualismo económico y espiritual, que toda vía produce sus estragos entre nosotros. Asimismo, Descartes conserva aún en su cogito gérmenes del idealismo y del solipsismo metafísicos, que minarán profundamente el personalismo clásico, de Leibniz a los kantianos, a pesar de las abundantes riquezas que deja en su camino" (III, 435). Así pues, según la tradición cartesiana del personalismo, el -- pensamiento, el uso de la razón, no debería concebirse como un espacio de disolución de la existencia personal concreta, sino, al contrario, como un ámbito de expresión del ser personal. Es este un tema que aparte de su anuncio en el -- primer Mounier y de figurar en el centro de su obra cumbre, Le Personnalisme, retoma frecuentemente nuestro autor cuando deja entrever las vetas existencialistas de su pensamiento. Cfr., al respecto, III, 75 y ss. El pensamiento como -- conversión interior y su exposición o comunicación mediante el relato personal en primer persona (que cuenta con una -- tradición específica en la filosofía francesa), es un modo o un estilo de filosofar que el personalismo de Mounier hace suyo en innumerables ocasiones, incluso intentando pre--

sentar la legitimidad objetiva de un discurso del "moi" o del "mon"; al menos hay más proclividad a reducir y anular, que a mantener la distancia criticista entre sujeto pensante, pensamiento y objeto pensado. En la filosofía personalista el "cogens" se expresa en el "cogito", de forma que el ser que piensa puede ser reconocido en lo pensado y en la forma de pensar. Parafraseando a uno de los jóvenes filósofos españoles, se podría decir que la reflexión personalista sobre el conocimiento se presentaría como una filosofía que, en última instancia, se resiste a retirar todos los signos del sujeto que habla, para componer desde esa -- censura, un discurso puramente objetivo y neutral, como por ejemplo la del Kant de la Crítica de la Razón Pura, cuya sentencia inaugural recomienda: "De nobis ipsis silemus". Con otras premisas (a ello se refiere el fondo de la concepción mounieriana del cogito), Descartes escribió un Discurso del método que no era pura y simple exposición de un nuevo método y del sistema que de él resulta, sino que es también exposición narrada, "novelada", "historiada", de la aventura vital en la que esa gestación se produce. Descartes añade a la composición de un sistema consistente de verdades, una reflexión sobre las condiciones mismas de producción de ese sistema. Y esas condiciones son ni más ni menos que la propia vida. Cfr., Trías, E., "De nobis ipsis silemus", en -- VV.AA., En favor de Nietzsche, Taurus, Madrid, 1972, págs. 24-25. Esta implicación del sujeto en el discurso; ese compromiso vital, por emplear una expresión mounieriana, del ser que piensa en lo pensado, resultaría ser de este modo, un postulado básico de cualquier reflexión personalista sobre el conocimiento.

- (36) Vid., un intento en esta línea en, Rigobello, A., Introduzione ad una logica del Personalismo, en la revista "Quaderni dell'Istituto di Pedagogia", Univ. de Padua, Liviana Editrice, Padua, 1958.
- (37) Las referencias al tema de la verdad y en concreto a esa -- orientación de carácter axiológico, son muy dispersas en la obra de Mounier y aparecen utilizadas en muy diversos contextos. Hay sin embargo, espacios del discurso en donde se contienen referencias puntuales significativas. Cfr., por ejemplo: I, 171, 172, 109, 365, 485, 556, 571, 577, 635, -- 710 y 847; II, 613, 655, 675; III, 12, 76-77, 112, 157-164, 174, 175, 233, 489, 491-493, 498, 499 y 616-618.
- (38) Para un correlativo de este tema en la dialéctica de Hegel, cfr., Ernst Bloch, Sujeto-Objeto..., cit., págs. 163 y 120.
- (39) Ibid., pág. 116, para el correlativo hegeliano de esta expresión de Mounier.
- (40) Al ser la subjetualidad formal el tamiz ontológico de la -- consciencialidad de lo empírico-histórico del sujeto, debe ser entendida con el auxilio de la lógica dialéctica, que --

ya no es la lógica puramente formel, sino una lógica del -- contenido: una lógica con alcance ontológico. La lógica dialéctica es una forma que mediante su movimiento engendra el contenido al que ella misma corresponde como forma. Vid., - en este sentido, Lefebvre, H., Lógica formal, lógica dialéctica, op. cit.

- (41) Se puede considerar también como constatación de las limitaciones de la dialéctica el siguiente párrafo de Introduction aux Existentialismes: "La vida espiritual del yo es el lugar de una dialéctica incesante, cuya tensión es, a la vez, irresoluble y creadora. De una parte, es persecución de la unidad, y, como el mismo hombre no puede conocer todas las formas de la unidad, yo debo escoger, estrechamente, hundirme apasionadamente en una dirección del ser, único medio de encontrar el ser. Esta exclusividad comporta una limitación y un aislamiento inevitables. Pero debo, para ser hombre, querer rebasarlos" (III, 113).
- (42) Las citas en que Limone, el autor de esa síntesis de la dialéctica mounieriana, basa su trabajo, están en un alto porcentaje extraídas de Le Personnalisme, y aunque en no pocas ocasiones resultan extrapolaciones o interpretaciones insuficientemente referibles a la literalidad del texto, permiten un margen de confianza en razón de la globalidad del esfuerzo sintetizados del profesor italiano, con el que, por otra parte, compartimos, tal como hemos querido poner de manifiesto en nuestro propio trabajo, el espíritu creativo y desenvuelto de la crítica filosófica. Mounier también quería que el personalismo fuera en su interpretación, precisamente dialectizado y sometido a reinterpretaciones, hasta llegar incluso a la total negación de sus contenidos, siempre que eso supusiera que la letra se ha hecho carne en la experiencia de las personas.
- (43) Véase un precedente en la "dialéctica de lo real" de Péguy. - Cfr., I, 45. Por otra parte, se ha utilizado recientemente la descripción péguyana del "acontecimiento" (cfr., el Clio de Péguy) en una reflexión acerca de las "síntesis ideal de las diferencias" como acontecimiento futuro. Cfr., Deleuze, G., Différence et répétition, P.U.F., París, 1968, págs. 244-245. En esa línea se podría desarrollar un ejercicio especulativo, distinguiendo entre ese acontecimiento futuro como síntesis ideal de las diferencias y el acontecimiento actual como síntesis real inicial previa (I, 45) de los problemas, tal como parece apuntar el mismo Deleuze.
- (44) Mounier da cuenta de este momento de la dialéctica, de forma significada, por ejemplo, en el contexto de la investigación psicológica del Traité du caractère, II, 352-373; y por otro lado, en Le Personnalisme, al estudiar las estructuras del universo personal, III, 471-473 y 475-476.

- (45) Acerca del carácter prospectivo de la actividad personal, - cfr., II, 60 y 178; sobre la concepción prospectiva de la existencia, III, 93-94, 125, 170-171. Ricoeur ha señalado - que "el carácter activo, prospectivo, del personalismo, lo distingue del carácter crítico del existencialismo; el gusto por promover una acción predomina finalmente sobre el de elucidar significaciones". Cfr., Ricoeur, P., 1950, pág. -- 883.
- (46) Para una más amplia localización de la dialéctica interioridad-exterioridad en el discurso de Mounier, vid., I, 200, - 493-494; II, 75, 114-119, 565-575, 658; III, 79, 123, 220-- 221, 460, 462 y ss. Tratan acerca de este punto, entre - -- otros, Lacroix, 1962 A; 1968 B, 103; 1968 C, 300-301 y Sienna, P., 1965, 52.
- (47) Se debe decir en este punto que la dialéctica mounieriana, a pesar de ser una dialéctica personalista debe ser diferenciada de otras dialécticas que ofrece la corriente del pensamiento espiritualista. Es el caso significativo, por ejemplo, de la dialéctica de Lachelier, la cual no se corresponde para nada con el modelo de la dialéctica kantiana, en tanto instrumento para una aporética filosófica ni con el modelo de la dialéctica negativa de Hegel, sino que más bien viene a ser una dialéctica completiva que encaja los contrarios en una síntesis inmóvil. La dialéctica de Mounier por el contrario, es una dialéctica abierta, nunca completa y -- por tanto nunca completiva. Sobre la significación de la -- dialéctica abierta en el campo personalista, cfr., sobre todo, Melchiorre, V., 1970, págs. 52 y ss.
- (48) Retoma aquí Mounier un tema esencial en la ontología, la -- gnoseología y la psicología de algunos pensadores señalados de la tradición personalista francesa. Vid., especialmente, Maine de Biran, en cuanto a la introspección de la conciencia y el análisis de la voluntad; Gabriel Marcel en cuanto a la teoría del hombre encarnado. A propósito, vid., del -- primero, De L'aperception immédiate, 1867 y Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de -- l'homme, 1834; y del segundo, Journal métaphysique, 1927 y Du refus à l'invocation, 1940 (reeditado en 1963 con el título, Essai de philosophie concrète).
- (49) Siguiendo la teología cristiana, Mounier habla en Le Christianisme et la notion de progrès de la idea de "gloria" como "acabamiento de la unidad reconstituida", "unidad mística" o metahistórica, de reminiscencias patrísticas. Puede -- ser tomado como un índice orientador del significado de esa nueva síntesis metalogicista a la que parece tender la peculiar dialéctica de Mounier. Cfr., III, 400. Borne ha escrito que la religión que Mounier defendía era más verdadera y radicalmente revolucionaria que la religión genialmente racionalizada e irreparablemente falsificada en la que consis

te en el fondo la filosofía de Hegel. Cfr., Borne, E., 1972 A, 106.

- (50) "Durante el invierno 1943-1944, recluido en Dieulefit, Mounier intenta prever lo que esperan los cristianos al terminar la guerra mundial. De esta meditación nace una pequeña obra: L'Affrontement chrétien, cortante por su verbo a menudo mordaz. El autor recuerda a Bloy. No cultiva la vociferación pero sabe manejar la sátira. Un pensamiento muy personal, lleno de vigor y de fervor, cuidadoso de no tergiversar el sentido cuando amenaza el entrenamiento verbal, vela por mantener en alerta a los cristianos. Mounier puso en una centena de páginas lo mejor de sí mismo, es decir, su facultad de indignación y de crítica, su consciencia de las tareas intelectuales, una aguda psicología y una esperanza profundamente religiosa" Guissard, L., 1962, 103.
- (51) Esta es en efecto, la finalidad más profunda de la obra que ahora examinamos y se puede decir que de todo el esfuerzo crítico de Mounier frente al cristianismo del confort. Mounier pretende no tanto situarse en la herejía como responsabilizar a la actitud dogmática del catolicismo de la progresiva marginación del sentido dramático y trágico de la condición humana y del acto de fe. En ese contexto se inscriben expresiones tales como: "El pecado crea entre nosotros y la naturaleza, entre nosotros y los hombres, entre nosotros y nosotros mismos, infinitos espacios de opacidad que ninguna esperanza inmediata puede atravesar" (I, 23); "Un creyente de línea calvinista, jansenista o barthiana, para quien el pecado en este mundo puede ser corregido, pero jamás consumido y que mantiene al hombre, incluso al santo, en un desgarramiento irresoluble entre una miseria que no se atenua y una trascendencia que no es gratuita, es más propenso a sostener una visión patética y prácticamente heroica de la historia y de la vida personal" (I, 24); "La fe, mediante el abandono de la razón, se convierte en una apuesta y en el momento interminable repetido en que nos mantenemos en la fe, experimentamos una aventura más intensa que la del capotaje en el absurdo, el salto infinito de la Nada al Ser" (I, 24). El trasfondo moral de la obra, consiste efectivamente, en una apología de la concepción cristiana de la virtud de fuerza, que Mounier realiza en una actitud de diálogo y de crítica frente a la mala conciencia cristiana y a las diatribas de Nietzsche contra la moral cristiana. El tema ha sido estudiado en algunas páginas de Borne, E., 1972 A, 81 y ss. y especialmente en, Besson- Aliet, F., s/f, passim.
- (52) Cfr., Gilson, E., Le Thomisme; Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin, Vrin, París, 1919, págs. 150 y ss. La cita de Sto. Tomás se contiene en la Summa contra Gentiles, I, 30, según cita del propio Mounier, I, 21. Por lo que se refiere a la Summa theologiae, Sto. Tomás refiere sus argu-

mentos en este sentido en I, q. 3, prólogo, lugar en el que viene a sostener que "Sabido de un ser que existe, queda indagar cómo existe, a fin de saber lo que es. Pero como -- cuando se trata de Dios, no podemos conocer lo que él es" -- (adquirir de él un concepto propio o directo que expresase el fondo mismo de la divinidad, tal como ella es en sí misma), "no podemos estudiar la manera en la que Dios existe, sino más bien la manera en la que Dios no existe". Verosímilmente, en la época de Mounier, el estado de la cuestión a nivel de la doctrina oficial de la Iglesia Católica, se resumía por un lado en la idea de que la razón humana puede, incluso al margen de la Revelación histórica, acceder al conocimiento de Dios, a través de la creación (Cfr., la Const. de fide catholica, cap. 2, del Concilio Vaticano I) y por otro, en consecuencia, en la condena de la tesis adversa: "Si alguien sostuviera que el Dios único y verdadero, nuestro creador y Señor, no puede ser conocido con certeza por mediación de las cosas creadas, por la luz natural de la razón humana, que sea anatema" (Canones, 2, I, del Concilio Vaticano I). La interpretación de Tresmontant a este respecto, sugiere que el Concilio no intenta con ello sostener que los hombres, en la Iglesia, accedan de hecho -- por la vía filosófica y racional frecuentemente al conocimiento de Dios, ni tampoco que, de hecho, fuera de la Iglesia, los filósofos hayan llegado al conocimiento de Dios mediante un análisis metafísico, sino que lo único que vendría a afirmar el Concilio es que la razón humana es capaz de ello. La naturaleza humana o la razón humana, en ese sentido, no sería, por constitución, incapaz de acceder al conocimiento del Absoluto creador (Vaticano I contra la crítica kantiana). Y aún más, la razón humana no estaría tampoco, en razón del pecado, deteriorada hasta tal punto de no poder ya ejercitarse normalmente y alcanzar ese conocimiento (Vaticano I contra Lutero). Cfr., Tresmontant, C., Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne, Editions du Seuil, París, 1962. Este es el estado de la cuestión en la época en que Mounier escribe L'Affrontement Chrétien (1945).

- (53) Víd., también al respecto, I, 846. En este sentido Mounier se incorpora a la línea esbozada por Kierkegaard de una teología crítica o teología de la crisis que el mismo Kierkegaard llamó "teología dialéctica" y que contiene como base fundamental, la separación entre el individuo y el absoluto. Véase su prosecución en la moderna teología de Barth o de Brunner.
- (54) Cfr., Tresmontant, C., L'enseignement de Ieschoua de Nazareth, Editions du Seuil, París, 1971. Citamos por la versión castellana de Josep A. Pombo, La doctrina de Yeshúa de Nazaret, Herder, Barcelona, 1973, sobre todo, págs. 203-219.
- (55) Víd., como muestra, Essai sur la pensée hebraï-

que, Editions du Cerf, París, 1956, trad. esp.: Ensayo sobre el pensamiento hebreo, Taurus, Biblioteca de Estudios Bíblicos, Madrid, 1962; La Métaphysique du Christianisme et la Naissance de la philosophie chrétienne, Editions du Seuil, París, 1961; El problema de la revelación, Herder, Barcelona, 1975. Así como el ya citado, Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne, 1962.

- (56) Cfr., sobre todo, los siguientes artículos: L'agonie du christianisme, Mayo de 1947; Court traité du catholicisme ondoyant, Noviembre de 1937; Responsabilités de la pensée chrétienne, Enero de 1940; L'Histoire chrétienne, Mayo de 1949; Communistes chrétiens ?, Junio de 1947; Délivrez-vous, Enero de 1948; Les chrétiens progressistes, Octubre de 1948; Aux avants-postes de la pensée chrétienne, Agosto de 1947; todos ellos aparecidos en "Esprit" y posteriormente recogidos en el volumen Feu la chrétienté, Editions du Seuil París, 1950 y ahora en, III, 529-713. Vid., también, la conferencia pronunciada en la Semana de Intelectuales Católicos, París, 1949, bajo el título Foi chrétienne et civilisation, recogida asimismo en, III, 686 y ss., con el título Feu la chrétienté.
- (57) Para un análisis en profundidad de la época a la que se refiere Mounier, en referencia a la crisis del pensamiento cristiano, vid., Tresmontant, C., La crise moderniste, Editions du Seuil, París, 1979, Trad. esp. en Herder, Barcelona, 1981. Vid. asimismo los estudios de Campanini, G., 1966 D, 1967 A y 1980.
- (58) Cfr., Aron, R., Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique, Alcan, París, 1938.
- (59) Cfr., Davenson, H., Tristesse de l'historien, en "Esprit", n° de Abril de 1939.
- (60) Cfr., Lamberthonnère, Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec, París, 1904; Grandmaison, J. de, Le dogme; Guittou, J., La philosophie de Newman y Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin, Vrin, París, 1959; Minkowski, E., Le temps vécu, Aubier-Montaigne, 1933; Vers une cosmologie, Aubier-Montaigne, París, 1944; L'espérance, Aubier, París, 1944; Berdiaeff, N., Le sens de la création, 1955; Le sens de l'histoire, 1923; De Lubac, H., Catholicisme, Les Editions du Cerf, París, 1937.
- (61) Acerca de la doctrina cristiana del "Absoluto", en el estado en que la Iglesia Católica la defiende en la época de Mounier, vid., Tresmontant, C., Les idées maîtresses de la Métaphysique chrétienne, cit., págs. 25-45. Como bases doctrinales católicas al respecto, Tresmontant destaca las ideas siguientes: 1ª. El mundo es radicalmente, ontológica-

mente distinto del Absoluto. 2ª. El Absoluto es único: rechazo del politeísmo y del dualismo maniqueo. 3ª. El cristianismo repudia el mito teogónico: rechazos sucesivos de las teogonías propias de las religiones egipcias, asirio-babilónicas y fenicias; de las mitologías gnósticas de los primeros siglos; de Hegel y Schelling (por parte del Concilio Vaticano I). 4ª. La doctrina de la creación como explicación de las relaciones entre el Absoluto y el mundo: rechazo de la idea de la relación de identidad de substancia (el mundo no es consubstancial con Dios); de la idea de relación necesaria de procesión eterna, de emanación o de explicación lógica. La relación del Absoluto con el mundo es una relación de libertad, según la tradición teológica hebrea y cristiana de la idea de creación. La doctrina de la Iglesia al respecto, por lo que se refiere a la época de Mounier, reside en la "Constitución dogmática sobre la fe católica" del Concilio Vaticano I, en su capítulo I, así como en los "Canones", I, 1 y 33. La obra de Mounier contiene numerosas referencias al tema del Absoluto, en muchas ocasiones como temática mal entendida por el pensamiento idealista en contraposición al "realismo cristiano". Sobre esta cuestión, cfr., Personnalisme et Christianisme, I, 883-897; Qu'est-ce que le personnalisme, III, 183, 186, 197-202 y 211; y Le Personnalisme, III, 433, 434, 445, 459 y 504. Conceden relevancia al sentido mounieriano del absoluto en sus estudios, por ejemplo, Moix, C., 1964, 134 y 351; Conilh, J., 1966, 45; Barlow, M., 1971, 97, 100; Melchiorre, V., 1961, 159; Borne, E., 1972 A, 36-37 y 133. Se pueden consultar también, sobre el tema, Bastyns, H., 1967; Beaussart, E., 1952; Belfiori, F., 1966, 630 y ss.; Chaigne, H., 1968; Cristinelli, L., 1974, 620 y ss.; Doucet, A., 1967; Guillet J., 1956; Limone, G., 1980, 290 y ss.; Marrou, H., 1966; Palo, L. di, 1968; Quilici, A., 1965; Raymond, F., 1977, 190 y ss.; Rossi, P., 1951 y Roy J., 1975.

- (62) Cfr., Gilson, E., L'esprit de la philosophie médiévale, - Vrin, París, 1932, pág. 89. De alguna forma esa conclusión está presente ya en los primeros momentos de la obra de Mounier. Véase al respecto lo que escribe en el artículo Y a-t-il une politique chrétienne?, en "Esprit", nº 21, Junio de 1934, págs. 485-499: "El cristiano... puede sentar juicios lógicos sin hacer que intervenga su fe, o deje de ser, en cada una, un filósofo cristiano" (Cfr., I, 457).
- (63) Jean Lacroix se acercaba a esa problemática mediante su idea de una filosofía personalista de la fe como superación de la "théorie de la connaissance" en favor de una "théorie de la compréhension". Cfr., al respecto, Le sens de l'athéisme moderne, Casterman, París, 1958 y el artículo, Mystère et Raison, en la revista "Cahiers de Recherches et Dialogues philosophiques et économiques" del "Institut de Science Economique Appliquée", nº de Diciembre de 1959. En esas obras, Lacroix desarrolla las tesis avanzadas en, Lacroix,

*incluso elegir, incluidas  
determinadas direcciones,  
entre varias filosofías,  
sin que*



J., 1962 A, 150 y ss., acerca de la filosofía de la religión como semiología. A propósito escribe: "Toda gran filosofía es una semiología. Filosofar es suponer que el mundo tiene un sentido, es creer en un sentido y considerarlo a partir de aquí, como un texto a descifrar, una especie de lenguaje a comprender. Esta es, por excelencia, la actitud de Pascal. A pesar de lo que se ha dicho, no existen en su obra propiamente pruebas, sino signos o marcas de Dios. -- Pues a través de las pruebas, pretendemos remontarnos a la naturaleza de su autor, mientras que buscando en el universo las huellas de Dios, como dice Jacques Rivière, es necesario conocerle ya de alguna forma. Al final sólo se descubre lo que ya se tenía al principio: "llegar a Dios es necesario partir de El. La prueba aquí no es más que la explicación de una fe natural e implícita, de una especie de creencia, de confianza elemental. El hombre es exigencia de sentido: Dios es el sentido del mundo, y el mundo el lenguaje de -- Dios. Si Dios ha creado el mundo, es que habla a alguien y probar su existencia no puede ser más que escuchar este lenguaje, comprender esta palabra. La filosofía no es conocimiento, sino comprensión. Y comprender es siempre comprender un sentido" (ibid., págs. 155-156). Menos integrable en el círculo personalista, un sector del pensamiento francés reciente se preocupa por integrar la filosofía de la religión en la corriente de la filosofía del lenguaje. Vid., -- por ejemplo, Ricoeur, P., *Le conflit des interprétations*, -- Editions du Seuil, París, 1969, págs. 373-487. Ricoeur ha recogido la bibliografía actual más representativa de la Filosofía de la Religión como hermenéutica del discurso religioso, en su aportación a la publicación de la UNESCO sobre *Corrientes de la investigación en Ciencias Sociales*, vol. 4: *Filosofía*, cfr., Ricoeur, P., 1982, 474-499. De esta bibliografía se puede consultar con aprovechamiento; sobre el tema de la independencia total del discurso filosófico respecto de los discursos teológicos reducidos al simple papel de expresiones contingentes e instrumentales, Barth, K., -- *Der Römerbrief* (1919), 8ª edición, G.A. Bäschlin, Berna, -- 1947, nueva edición, EZV Verlag, Zurich, 1963. Del mismo -- autor, *Die Kirchliche Dogmatik*, EZV Verlag, Zurich, 1945, -- 1946, 1951, 3 vols.

Otro aspecto importante de la hermenéutica religiosa -- que Ricoeur señala, es la propuesta de Bultmann acerca de la "desmitologización" de las expresiones bíblicas como tarea preparatoria (por otra parte, exigida por la comprensión de sí del Evangelio y no sólo por la concepción moderna del mundo) para una interpretación existencial que pone en correlación el sentido de la existencia "nueva" anunciado por la palabra de Dios y aclarado por la exégesis con la lectura profana de la existencia cotidiana, aclarada por el análisis del *Dasein* en Heidegger en la época del *Sein und Zeit* (1927), con lo que la hermenéutica resulta ser la interpretación mutua de un lenguaje por el otro. Vid., al respecto, Bultmann, R., *Glauben und verstehen*, J.C.B. Mohr, Tu

binga, 4 vols., 1933, 1952, 1960, 1965; trad. francesa: Foi et compréhension, Editions du Seuil, París, 1969. Del mismo autor, Kerygma und Mythos, 3 vols., 1946, 1950, 1954; Die Theologie des Neuen testaments, 1933; Jesus, 1926 (trad. -- esp., Jesús. La desmitologización del nuevo testamento, -- Edit. Sur, Buenos Aires, 1968). En un sentido opuesto a la corriente bultmaniana en Exégesis y en teología, Cullmann, G., Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1947; Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1966. Otras manifestaciones significativas de la hermenéutica religiosa son, Tillich, P., Systematic Theologie, Univ. of Chicago Press, Chicago, 3 vols., 1951, 1957, 1963, y sus discípulos, Gilkey, L., Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language, Bobbs-Merrill, Nueva York, 1969 y Scott, N., The Wild Prayer of Longing: Poetry and the Sacred, Yale Univ. Press, New Haven (Conn.), 1971. Esta corriente traslada el punto de referencia hermenéutico de los textos bíblicos a los enunciados dogmáticos de la tradición más constante de la teología cristiana y enfrenta los enunciados sobre Dios con los enunciados sobre el ser; los enunciados sobre Cristo con las tesis antropológicas (sobre todo del existencialismo y del psicoanálisis) y los enunciados sobre el Espíritu con la problemática de la justicia, del poder y del amor en la comunidad humana. Por otra parte, Ogden, S., The task of philosophical theology, en Evans, R., y otros, The futur of Philosophical Theology, Westminster Press, Filadelfia, 1971; What is theology?, en la revista "Journal of Religion", LII, 1972 y The Reality of God and Other Essays, 1967, y sus discípulos, hacen la crítica del método de la correlación entre los diversos enunciados, practicado por Tillich. También es relevante la corriente fenomenológica en la que la hermenéutica de la existencia intenta discernir una dimensión religiosa; así, Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik (publicación de un curso dado en 1935), - J.C.B. Mohr, Tübinga, 1953 (trad. francesa: Introduction a la Métaphysique, P.U.F., París, 1968; trad. esp., Introducción a la metafísica, 1956, 2ª edic. revisada, 1960, por -- Emilio Estiú); Ogden, S., Christ without Myth, 1961; Lonergan, B., Insight. A Study of Human Understanding, Routledge, Londres, 1966; del mismo, Method in Theology, Harper, Nueva York, 1972 y sus discípulos, Novak, M., Ascent of the Mountain. Flight of the Dove. An Invitation to the Religious Studies, Harper, Nueva York, 1971 y Dunne, J., A Search for God in Time and Memory, Macmillan, Nueva York, 1969. Todos estos autores, en mayor o menor grado, trasladan el concepto fenomenológico de "horizonte" como operador de trascendencia al centro de la experiencia humana ordinaria. Acerca de la hermenéutica de la experiencia mística, vid., Lossky, V., Vision de Dieu, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1962; Nédoncelle, M., Philosophie de la religion, en Klíbensky y otros, La philosophie au milieu du XXème siècle, -

París, 1968, págs. 189-222; Morel, G., Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix, Aubier-Montaigne, París, - 1960-1961, 3 vols. Hay también una hermenéutica del compromiso como la de Nabert, J., Le Désir de Dieu, Aubier-Montaigne, París, 1966. Y finalmente hay que resaltar las líneas de investigación que subrayan el aspecto histórico, -- cultural, comunitario, ético y político de la experiencia religiosa personal, así como el relevo necesario de una tradición colectiva en toda interpretación de la existencia humana por sí misma. Sobre este último aspecto, vid., Bonhoeffer, D., Ethik, Chr. Kaiser Verlag, Munich, 1958, 7ª edic. 1966 (trad. inglesa, Ethics, Londres, 1955); Moltmann, J., Theologie der Hoffnung, Chr. Kaiser Verlag, Munich, 1965; -- del mismo, Politische Theologie, Artzliche, Ratisbona, 1969, y también, del mismo, Religion, Revolution and the Future, (trad. del alemán), Scribner's, Nueva York, 1969; Metz, J. B., Zur Theologie der Welt, Mathias-Grünwald Verlag, Maguncia, 1968 (trad. esp., Teología del mundo, 1972); Habermas, J., y otros, Hermeneutik und Ideologiekritik. Theorie-Diskussion, Suhrkamp, Frankfurt, 1971.

- (64) Cfr. Ricoeur, P., 1982, 491.
- (65) Véase una respuesta afirmativa en Ladrière, J., L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de foi, Aubier-Montaigne/Desclée de Brouwer, París, 1970. A ello añade el autor: "aunque los enunciados religiosos no basten para obtener el objeto de la promesa divina, la salvación"; -- cit., por Ricoeur, op. cit., pág. 491. Vid. también al respecto, Breton, S., Foi et raison logique, Editions du Seuil, París, 1971, y Du principe, Aubier-Montaigne/Desclée de Brouwer, París, 1971.
- (66) Cfr., a propósito, Mouroux, J., Je crois en toi. Structure personnelle de la foi, Ed. Revue des Jeunes, París, 1949.
- (67) Sobre la fe como mística activa en Mounier, vid., Díaz, C., 1975 F, passim. y 1978, 43. Cfr., también al respecto, además de Le Personnalisme, el plan de Mounier para la elaboración de una tesis doctoral sobre la Mística Cristiana, en IV, 446 y ss., especialmente, 465-467.

314'

C A P I T U L O    I I I



CAPITULO IIIEL DISCURSO SOBRE LA CIUDAD PERSONALISTAINTRODUCCION: LA DIMENSION COMUNITARIA COMO TOTALIZACION DE LA -  
REFLEXION SOBRE EL SUJETO (1).

Uno de los rótulos que Mounier no abandona nunca a lo largo de su obra para enmarcar sus análisis y sus reflexiones, es la doble calificación de personalista y comunitario, aplicada tanto a diversos elementos de su filosofía como a sus programas de acción. El sujeto, la vida de la ciudad y el necesario cambio de las estructuras, deben moverse en esa doble escala para hacer -- viable la plena integración colectiva de una concepción personalista del mundo y de la vida.

Nuestro esquema, que hasta ahora ha estado presidido por -- una referencia principal al sujeto, sigue su hilo lógico descubriendo la dimensión comunitaria de las críticas y de las perspectivas de la obra de Mounier.

La dimensión comunitaria aparece como elemento primordial -- del personalismo desde la génesis misma del pensamiento de Mounier. No se trata de un añadido posterior, al hilo de los acontecimientos históricos, a modo de defensa frente a una posible desviación individualista de la filosofía del sujeto. Ni siquiera -- podemos colocar la reflexión social y política como un derivado totalmente dependiente de la instancia metafísico-cristiana de -- Mounier (2). La preocupación social y política del personalismo,

nace de un análisis de las estructuras sociales en decadencia, - correspondientes a una era de civilización sometida a contradicciones internas. De este aspecto tampoco se puede desligar la -- constatación inicial mounieriana de una crisis de valores; pero ambas constataciones se originan en Mounier siempre al mismo - - tiempo y con la misma intensidad. De no ser así, no sería tan -- frecuente en nuestro autor la insistencia por practicar de conti- nuo la complejización de las perspectivas críticas de la civili- zación a transformar en sentido personalista, y en última instan- cia, siguiendo una orientación metafísica. Todos los rechazos -- del idealismo en filosofía política, responden a esta verdad. To- dos los momentos de la reflexión sobre el sujeto, bien sobre el modelo a superar, bien sobre el modelo a construir en la histo- ria, presentan una dimensión globalizante, superadora del modelo abstracto que corresponde al individuo aislado y egoísta del li- beralismo. De la misma forma que el momento dialéctico del pensa- miento descubría en el discurso sobre el conocimiento, la necesi- dad de totalizar el método y los referentes, los problemas de la práctica histórico-comunitaria a los que Mounier enfrenta su re- flexión sobre el sujeto, muestran una faceta ineludible de su -- pensamiento, la finalidad primordial que aparece desde los prime- ros momentos de su obra. La supervivencia del humanismo y la "re- construcción del Renacimiento" (título del primer editorial de - "Esprit" firmado por Mounier) depende ya para el joven Mounier - de una compleja acción histórica de cambio revolucionario, ac- - ción intermedia o dialéctica entre la transformación de los pos- tulados morales y una radical transformación de las estructuras

de la ciudad, comenzando por una transmutación de las formas de producción y de distribución de los bienes materiales.

La relevancia de la dimensión comunitaria se explica en el Personalismo, sobre todo por la intención básica de las obras de la primera etapa de Mounier. En Révolution Personnaliste et Communautaire y en el Manifeste au service du Personnalisme, obras que, como repetidamente hemos señalado, constituyen un compendio de los principales artículos de Mounier en "Esprit" entre 1932 y 1936 y que sientan las bases de una reflexión filosófica, política y económica, cuya intencionalidad más sobresaliente reside en su ánimo civilizador. Mounier trata de analizar, criticar y proyectar la superación de una civilización, entendida ésta como momento de un devenir histórico que debe orientarse en un sentido concreto: la eminente dignidad de la persona, que no se realice sino en una dimensión trascendente. Pero todo el cambio de las estructuras debe realizarse en el orden temporal y -- así, en el personalismo comunitario se da, no un exclusivismo pero sí como una prioridad en el orden de las realizaciones, en favor de la acción secular y en contra de la abstracción de la problemática comunitaria. Cuando Mounier se refiere, cosa común en sus escritos políticos, a las urgencias revolucionarias, no está sino manteniendo viva la idealidad de los movimientos sociales que desde el siglo XIX venían inspirando con mayor o menor intensidad todas las operaciones críticas de la decadencia burguesa y capitalista. Se pudo escribir al respecto que si había algún absoluto para Mounier, en el plano temporal, éste era su anticapitalismo (3). Sin alcanzar unas cotes aceptables de análisis



sis científico de las estructuras sociales que habrían podido dotar de un mayor alcance a la crítica anticapitalista, el personalismo consigue con la actitud claramente antiburguesa de su autor, un puesto significado en las corrientes de oposición a la sociedad liberal del período de entreguerras. En ese contexto -- histórico, Mounier situará su proyecto comunitario siempre a condición de la abolición previa y sin concesiones de las diversas instancias de opresión económica que descubre puntualmente en -- sus artículos de juventud. Y al mismo tiempo, como tendremos ocasión de comprobar, Mounier se esfuerza siempre por mantener las distancias <sup>respecto)</sup> de un sector de la crítica que, coincidente en el mismo ánimo antiburgués, desvía en la práctica la orientación humanista de los proyectos revolucionarios. Si bien no hay que esperar al momento metahistórico para la liberación, en Mounier se -- aprecia siempre la actitud convincente de un pensamiento comprometido por orientar toda acción de cambio en el sentido de <sup>una)</sup> axiología social trascendentalista, fuente de sentido para todo proyecto de acción. Se trata de implantar en la historia una ciudad en donde sea lo menos oneroso posible, relacionarse o comunicarse en libertad de acuerdo con la interconexión directa entre libertad condicionada y eminente dignidad, así como con el resto -- de momentos o estructuras del universo personal. Dicho objetivo histórico aparece en Mounier como un difícil equilibrio teórico-dialéctico entre el polo profético y el polo político, entre la dimensión utópica y la dimensión física e histórica de la ciudad personalista. En cualquier caso, la idea mounieriana de la ciudad personalista, que presenta sin duda vigencias utopistas, --

concretamente de origen proudhoniano (4), no puede ser reducida a momento utópico del discurso mounieriano sobre la acción (5). Aparte de los ya reseñados materiales más explícitamente filosóficos de la crítica de Mounier al pensamiento abstracto, tales como los elementos de un personalismo antiidealista (6), el antiutopismo del personalismo comunitario mounieriano, queda reflejado en los diversos impulsos de planificación concreta a los que cedió Mounier, bien en solitario, bien en colaboración con sus amigos de "Esprit", en virtud de una preocupación por no descuidar la concreción de la acción comprometida que el movimiento personalista no dejó nunca de teorizar (7). Pero no sólo en los proyectos concretos, sino también en la actitud básica de su filosofía comunitaria, la preocupación por la eficacia en la acción comprometida, nivel superador del mero acto de testimonio, es una constante en el Mounier político. Quizás sin embargo, como el mismo Mounier confiesa (8), esa preocupación se hace más patente en la etapa posterior al paso por "Esprit" del pensador alemán, discípulo de Max Scheler, Paul-Louis Landsberg. Mounier cuenta cómo en la etapa posterior a 1934 se puede apreciar en la revista y en el movimiento "Esprit" un cambio de actitud en el que se abandona la primera preocupación por la "pureza revolucionaria" en favor de una "personalismo del compromiso" más atento a la acción directa, comprometida con el tiempo y el lugar de cada sujeto y de cada grupo, presionado más por las urgencias revolucionarias que por la calidad de una acción espiritual sin mancha temporalizante. El paso del "personalismo de la pureza" al "personalismo del compromiso", señala un punto de inflexión acti

vista del discurso mounieriano sobre la acción. Y sin embargo, - Mounier sigue sin abandonar la orientación espiritualista de sus orígenes y al mismo tiempo intenta profundizar en lo que nuestro autor siempre consideró como más profunda y extensamente pensado por el marxismo, aunque no siempre en la deseada línea del humanismo personalista. En cualquier caso, al personalismo le es necesaria una "toma de mala conciencia revolucionaria" para afrontar con mayor realismo y de forma más radical la problemática -- histórica de la época y prever así una proyección totalizadora -- de la idea personalista y comunitaria, que incluso supere los -- desviacionismos marxistas.

Cuando Mounier escribe Qu'est-ce que le personnalisme? - -- (1947), obra que, como acertadamente indica Alfonso Carlos Comín, supone una decisiva ruptura con actitudes anteriores en el terreno de la acción comprometida (9), quedaba atrás una guerra mundial con todas sus causas y secuelas y Mounier había terminado la densa investigación del Traité du Caractère que había permitido explotar las estructuras psicológicas a fin de disponer -- de un nuevo bagaje de conocimientos sobre el sujeto que debería remontar la crisis de la sociedad y la civilización que había da -- do lugar al conflicto. Ambas reflexiones, la primera como auto-- crítica y la segunda como señalamiento del nuevo rumbo científico que debería tomar en cuenta la teorización personalista sobre el sujeto, establecen las nuevas bases de una futura síntesis de la filosofía personalista de la acción. Esa síntesis, apenas - -- anunciada en los breves esquemas de Le Personnalisme, debería -- conjuntar esas dos líneas de reflexión para conservar y poten--

cier en el terreno de las realizaciones prácticas la original poleridad de lo personal y lo comunitario. Con ello queremos decir que a partir de la guerra, en la etapa que podemos denominar como la de la síntesis frustrada, a causa de la precoz desaparición de nuestro autor, la principal preocupación ~~del~~ personalismo consistió en avivar el sentido del pensamiento encarnado en el acontecimiento histórico. Es la etapa del progresivo aterrizaje, en la que Mounier reinventa la reflexión activa de los temas personalistas de siempre pero dotando a su obra, ya de madurez, de una vinculación decisiva con la lucha social y política. Significativamente es la época en la que se acentúa y profundiza el diálogo con la práctica de los partidos comunistas, en la que Mounier llega a confesar que la "tentación del comunismo se ha convertido en nuestro demonio familiar" (IV, 115); pero es también la etapa en la que superado el totalitarismo fascista de preguerra, se hace necesario seguir advirtiéndolo de los peligros de un totalitarismo que se implantaba en nombre del socialismo real -- (10).

La evolución del pensamiento personalista de Mounier, en su dimensión comunitaria, no puede sin embargo, identificarse con la evolución de "Esprit", si bien entre ambos procesos se dan en cierto modo momentos coincidentes. El pensamiento personal de nuestro autor tiene su propia dinámica interna y puede ser objeto de múltiples lecturas, en sentido cronológico o sistemático. Nosotros escogimos esta última modalidad por ~~creer~~ mucho más edificante en orden a la inserción de Mounier en las grandes corrientes del pensamiento filosófico, sin poder resignarnos a re-

ducirlo a algo parecido a un cierto movimiento publicista de la Francia de mediados de siglo. Aparte de la originalidad o del carácter innovador del discurso comunitario de Mounier, debe reconocerse su gran valor en la actitud básica que le inspira en todo momento: se trata de una actitud decididamente antiexclusionista, que lleve a Mounier a admitir la interpelación y el ataque, en ocasiones infundado, proveniente de sectores incluso opuestos a una defensa radical de la persona. En esa actitud dialogante, incompatible no obstante con la admisión de principios antipersonalistas, consiste en nuestra opinión, el mayor índice de credibilidad del discurso político de Mounier.

Estos y otros puntos de la reflexión mounieriana nos impondrían la necesidad de una sistemática compleja, quizás la más extensa de todo nuestro trabajo, porque en Mounier, contra lo que pudiera parecer en una percepción superficial del rótulo "personalista", los problemas de la ciudad superan, en el orden de la dedicación y la preocupación, a los problemas de la interioridad del sujeto. Para seguir en nuestra línea de contribución a una sistemática del personalismo de Mounier, los tres planos o momentos de la subjetualidad nos ofrecen ahora tres distintos niveles de análisis que podemos esbozar como sigue:

1º.- El discurso sobre la ciudad desde la óptica de la subjetualidad material. El sujeto material y su discurso plantean cuestiones tales como: ¿Cómo llegar a la ciudad personalista a través del reino de la necesidad? Antes de la definitiva ubicación de las reflexiones sobre la posibilidad de la libertad en la ciudad histórica, Mounier aborda el nivel de las necesidades

materiales. A este nivel, el discurso político y económico se ha ce primeramente crítico y constata el impersonalismo de unas formas de organización que dejan sin resolver las necesidades de -- primer orden para el sujeto. Son las formas de la producción y -- de la distribución de los bienes en el sistema capitalista, las cuales, de forma dialéctica, conllevan una insatisfacción de las necesidades a nivel espiritual. En efecto, siendo el anticapitalismo el primer punto de referencia de la sistemática del discurso sobre la ciudad, este esfuerzo teórico no queda aislado nunca de una crítica más global de la civilización que lo engendra. La crítica mounieriana del capitalismo se ha de encuadrar en una -- crítica de lo que Mounier denomina la civilización burguesa e individualista, que conlleva aspectos que trascienden el mero análisis y la crítica de la infraestructura y se mueven ya en el terreno de una filosofía crítica de la cultura.

Junto a esa primera crítica, el personalismo aporta un correlative histórico del capitalismo que es el mundo totalitario, con dos expresiones concretas: el fascismo y el totalitarismo de los regímenes comunistas.

2ª.- El discurso sobre la ciudad desde la óptica de la subjetualidad formal. El sujeto formal y su discurso plantean la -- cuestión: ¿Cómo llegar a la ciudad personalista a través del -- reino de la libertad condicionada ?. Interesa en este nivel detectar los elementos personalistas de una filosofía de la historia desde el punto de vista comunitario, es decir, cómo los problemas de la ciudad aparecen como problemas históricos, en tanto que momentos conflictivos de un proceso de naturaleza histórica

pero con orientación transhistórica. Es aquí donde la concepción dialéctica de la historia despliega toda su amplitud. La sociedad como categoría y como realidad en la historia en relación -- con la libertad condicionada será el siguiente punto de referencia, ya que, como veremos, en el esquema categorial del discurso público de Mounier, la sociedad es un paso previo, que señala -- una realidad limitada ante la plenitud de la comunidad, que es -- la "realidad" trascendente de la sociedad histórica. Los momentos del poder y su organización en relación dialéctica con el Derecho son otros elementos de las formas públicas de la subjetualidad formal. Por último, nuestro esquema estudiará la aceptación coyuntural de una democracia personalista como momento de tránsito hacia la ciudad personalista. El régimen democrático en toda su compleja articulación y sobre todo cuando adopta modalidades liberales, no supone nunca un estadio plenamente satisfactorio, desde el punto de vista personalista, pero es aceptado como el menos oneroso para la vida histórica del sujeto formal.

3º.- El discurso sobre la ciudad desde la óptica de la subjetualidad personal. El sujeto personal y su discurso, plantean la cuestión: ¿Cómo llegar a la ciudad personalista a través de la inmanencia de la trascendencia ?. Teniendo en cuenta la característica principal de la instancia metafísico-cristiana en el discurso personalista, que es la de otorgar sentido a las concesiones que el pensamiento personalista hace a los proyectos y -- las realizaciones históricas limitadas, el discurso sobre la ciudad en este tercer nivel, se muestra, ante todo, como discurso crítico de todos los referentes anteriores, tanto los que corres

ponden al régimen de las necesidades admitido por el personalismo como el régimen democrático de organización del poder, en el sentido de que ninguno de ellos puede realizar plenamente el postulado de la dignidad de la persona, sino sólo acercarse a su implantación histórica. La instancia metafísica es aquí de nuevo - un impulso de superación de las contrariedades que presenta todo régimen temporal.



### III.1.- EL DISCURSO SOBRE LA CIUDAD DESDE LA OPTICA DE LA SUBJETUALIDAD MATERIAL.

Desde el punto de vista de la dimensión comunitaria del personalismo, el discurso sobre la ciudad es ante todo un discurso de la acción revolucionaria. La filosofía de la acción en Mounier no tiene el mismo sentido que las apagadas teorías metafísicas a las que el pensamiento del XIX francés reducían el discurso sobre la acción. El fuerte y decisivo impulso que Mounier y su obra reciben del pensamiento marxista desde los comienzos, -- plantea en ellos una exigencia de cambios de estructuras, que como expresan ya los primeros artículos de "Esprit", den un nuevo sentido al término revolución, tan desvirtuado en la vulgarización prefascista y en la reducción materialista. El cambio revolucionario debe ser de tal alcance que afecte a la generalidad de la civilización occidental, en un sentido diríamos que nietzscheano de transmutación de los valores que inspiren las relaciones humanas y grupales. Pero con ser esta globalización del cambio una determinante del original proyecto comunitario de Mounier no debe entenderse agotado el campo de su filosofía de la revolución en este cambio de las actitudes o de las estructuras morales de la sociedad de su tiempo. Mounier nunca abandonó la idea pérguiana de la necesidad de articular y armonizar la "revolución material" y la "revolución espiritual". No se puede decir -- que en Mounier exista una teoría de la revolución en el sentido técnico-político del término pero sí una filosofía de la revolución, no sólo por los fines que explícitamente se propone, sino

también por su estructura interior, por la dinámica interna que la caracteriza. No puede darse una auténtica filosofía personalista, que considere a la comunicación y al compromiso como estructuras interiores del sujeto, que no sea también y ante todo una filosofía de la acción y por lo tanto una política. "Dado el estrecho vínculo entre el yo y el ambiente; la construcción del hombre nuevo y de una sociedad más libre y más justa es imposible sin una radical modificación del ambiente. La liberación del sujeto exige por lo tanto como primer paso, la modificación de las estructuras, y en este sentido, toda la filosofía de Mounier es precisamente una filosofía de la revolución. La revolución y por tanto la praxis, mantiene un primado no ideal sino histórico sobre la reflexión, sobre el pensamiento, y en este punto Mounier reencuentra a Marx, aunque se diferencia de él en la proyección de la nueva sociedad" (CAMPANINI, G., 1968, 278-279). El revolucionarismo mounieriano se expresa convencidamente como exigencia de cambio radical de las estructuras en el contexto de la crítica personalista frente a la operación teórica moralista, consistente en reducir la virtualidad revolucionaria al ámbito del juicio moral: "Un personalista sabe bien que el hombre no está determinado por su medio, pero igualmente sabe que está condicionado por él. El discurso moral que 'eleva el problema' hasta despojarle de sus servidumbres de la realidad conduce habitualmente a dos callejones sin salida. O frena las fuerzas de indignación y de renovación sobre las formas visibles y escandalosas del desorden; enervando o desviando su sensibilidad de los desórdenes de estructuras que por sí solos han permitido el naci

miento de los escándalos: tales son todas las agrupaciones centralistas 'contra los corrompidos'; o bien, sensibles al conjunto del desorden, equilibran los conceptos y armonizan los opuestos en una especie de reino moral que corresponde a cada uno alcanzar por sus propios medios. Como este reino pone en marcha a seres de razón más que a realidades históricas constituidas, su seducción sigue siendo ineficaz contra las parcialidades que no son únicamente ideológicas, sino inscritas en las fuerzas vivas, con las cuales es preciso contar y emplear tácticas apropiadas" (I, 668).

Con este convencimiento acerca de la necesidad de globalizar la crítica social, el esquema de la crítica de Mounier a la civilización burguesa e individualista adopta dos actitudes diferenciadas a tener en cuenta. Una, más genérica, se mueve en un difuso espacio de filosofía crítica de la cultura y se concentra de forma significada en la crítica del individualismo y de las tipologías subjetuales a que esa instancia cultural histórica da lugar, especialmente el tipo humano del burgués (11). Otra, más específica, examina la crisis de civilización en términos de crítica económica y podríamos resumirla bajo el título general del anticapitalismo mounieriano. Esta crítica se inicia por un rechazo de los falsos anticapitalismos, a los que Mounier opone una auténtica crítica anticapitalista, que divide en crítica de los principios y crítica de las estructuras del régimen capitalista, entre las que ocupan un puesto relevante la crítica de la noción de propiedad y la crítica de la idea capitalista de trabajo. En base a este ejercicio negador, Mounier desarrolla una se-

rie de propuestas de superación de la crisis en su aspecto económico, que de un modo genérico podemos denominar, tal como el mismo Mounier hace en una ocasión, los principios y estructuras de una economía personalista, que se establecen en base a un previo rechazo de las pseudo-soluciones.

El desorden de la sociedad o mejor, de la civilización occidental, es para Mounier el necesario referente primario de toda crítica que considere globalmente la posibilidad de trascender - el impasse del siglo XX en orden a la realización histórica del mundo de las personas. Ese desorden aparece como la desarmonía - entre las estructuras del universo personal que existen realmente, aunque en muchos casos como en estado latente, y las estructuras exteriores de la ciudad, inmersas en un desorden establecido, error histórico de la civilización burguesa e individualista que ha tomado el formalismo de la razón pública por el orden universal de la razón personal. El error de nuestra civilización se expresa histórica y metafísicamente a través de una dialéctica de la razón impersonal del individualismo posesivo o acumulador, signo de una degeneración progresiva cuya cronología se inicia en la plenitud del sujeto renacentista (12).

La Revolución Francesa y el Liberalismo económico superaron el absolutismo y el proteccionismo monárquico pero acentuaron el error individualista del que ambos surgieron: "La civilización - burguesa e individualista, dueña hace pocos años de todo el mundo occidental, aún se halla firmemente instalada en él. Adherida a los cimientos de una cristiandad a la que contribuye a dislo-

car, mezclada con los vestigios de la época feudal y militar, -- con las primeras cristalizaciones socialistas, produce con los -- unos y las otras, amalgamas más o menos homogéneas, cuyo estudio sería demasiado extenso. Nos contentaremos con examinar su último estadio histórico y destacar sus líneas dominantes. La concepción burguesa es la culminación de un período de civilización que se desarrolla desde el Renacimiento hasta nuestros días. Procede, en su origen, de una rebelión del individuo contra una estructura social que se hizo demasiado pesada y contra una estructura espiritual cristalizada. Esta rebelión no era en su totalidad desordenada y anárquica. En ella latían unas exigencias mínimas de la persona. Pero se desvió hacia una concepción tan estrecha del individuo que llevaba en sí desde el comienzo el principio de su decadencia. La atención orientada hacia el hombre singular no es, como a veces parece creerse, disolvente en sí misma de las comunidades sociales; pero la experiencia ha mostrado que toda descomposición de estas comunidades se establece sobre un hundimiento del ideal personal propuesto a cada uno de sus miembros. El individualismo es una decadencia del individuo antes de ser un aislamiento del individuo; ha aislado a los hombres en la medida en que les ha envilecido" (I, 565-566).

La crítica de la concepción burguesa del hombre y del mundo forma parte de una crítica global de lo que Mounier denomina la era individualista, en la cual descubre una primera fase heroica y otra fase burguesa. La fase heroica presenta como primer ideal humano el héroe y como virtudes, la aventura, la audacia, la independencia, el orgullo o la habilidad. El paso de la primera a

la segunda fase tiene lugar cuando se producen estos dos hechos: 1º. La sustitución de la ganancia industrial por el beneficio de la especulación, y 2º. La sustitución de los valores de creación por los valores de confort (I, 567) (13).

En Mounier, la noción de "lo burgués" no reenvía en efecto, solamente a la explicación de la sociedad en referencia a la teoría de las clases sociales. Hay siempre en aquella expresión la alusión a un cierto espíritu, cuya esencia moral e histórica interesa descubrir. Es preciso delinear su alcance metafísico, superando la fijación en cierto modo superficial o reduccionista, que supone definir lo burgués como todo lo que es producido por una determinada clase social. Así, el burgués o lo burgués trasciende en la crítica mounieriana el ámbito de la crítica social y se muestra como una expresión compleja que en ocasiones contradice la misma teoría de la lucha de clases, extendiéndose por todo el ámbito de una cultura. En un intento de globalizar y profundizar esa intelección, Mounier llegará a configurar al burgués como "el hombre que ha perdido el sentido del ser y el sentido del amor, tendiendo a una felicidad que para él es sinónimo de disfrute". El burgués será, en suma, el hombre despersonalizado (cfr., I, 568).

El burgués es una entidad más bien de carácter moral, pero de realidad histórica. Mounier lo equipara al paradigma de la moral individualista y lo pone como auténtico agente del mundo cosificado. Que el burgués sea el hombre que ha perdido el sentido del ser significa que es el sujeto para el que "el mundo sensible ya no tiene encantos" (I, 445). El burgués es el sujeto que

"se pasea entre las cosas. Cosas que no le llaman, cosas paralelas y clasificables. Siempre hay dos categorías, una sola de las cuales le interesa: las cosas útiles y las cosas insignificantes; o también: los negocios y el tiempo perdido. Tiempo perdido, el amor a las cosas y la liturgia del mundo. Tiempo perdido: precisamente porque el burgués mismo no tiene nada que perder en él" (Ibid.). Que el burgués es el sujeto que ha perdido el sentido del amor significa que "cree amar porque no puede vivir sin simpatía. Pero amar, o sea no tomar nada, dar hasta uno mismo, ama simplemente, o sea, amar perfectamente, es algo que sólo se aprende con Dios... Precisamente porque no ama, el burgués no tiene fe. No cree en los acontecimientos, ni en los hombres, ni en las iniciativas, ni en las locuras. Si es 'creyente', cree justamente lo bastante como para no codearse con el pueblo y sus supersticiones (con una creencia distinguida, dominical y razonable). Si es incrédulo lo es sin pasión, y se guarda de tocar este freno: 'la religión para el pueblo'... El burgués es un ser moral. Incluso no es más que eso. Ahora bien, separadas de su vida invisible, las virtudes en él se han convertido en dispositivos. Amor, perfección, heroísmo, aventura, toda la jerarquía ha basculado, y ahora, como esos ridículos pequeños altares elevados a algún lugar común en el campo de las grandes batallas, él ha establecido su pequeño universo y dispuesto en almohadillas los mandamientos de la ley" (I, 445-446).

Por encima de configuraciones más o menos literarias de este tipo, el burgués o lo burgués es el agente histórico de la civilización individualista, que responde a un "sistema de costum-

bres, de sentimientos, de ideas y de instituciones que organizan el individuo sobre esas actitudes de aislamiento y de defensa" - (III, 452). Así pues, en Mounier, el individualismo burgués presenta unos caracteres propios que permiten definirlo como sistema y que le hacen aparecer históricamente como algo más que una moral; como toda una "metafísica de la soledad integral", que se manifiesta en tres sentidos: soledad frente a la verdad, en el sentido de que el individualismo no supone pensar con los demás, en unas formas y bajo una luz comunes, sino separadamente, haciendo que el conocimiento del individuo sea único e incommunicable. Soledad frente al mundo, en la medida en que el individualismo encierra al hombre en sus sensaciones o en la aventura immanente de su razón. La preocupación metafísica es entonces reemplazada por la preocupación por la psicología, más bien por la pintoresca psicología llamada psicopatología. Soledad frente a los hombres, pues el "yo" del individualismo es el individuo abstracto, "paseante solitario", egoísta fundamental, para quien toda relación con el otro es un odioso constreñimiento (cfr., I, - 184-185). Ante una soledad tan radical no queda más remedio que la afirmación brutal del "yo", que es una afirmación de conquista, agresiva, ya que el corazón del hombre, al perder el gusto de recibir, pierde el deseo de dar: "Hay un valor, una categoría que ha moldeado al hombre medio de Occidente durante cuatro siglos en torno a una metafísica, a una moral y a una praxis: es la categoría de la reivindicación. Se construyó en ese contexto histórico un humanismo reivindicativo, que no es sino un disfraz civilizado del instinto de poder; el instinto impuro en sobre-



dad que se podía dar en país templado, bajo la policía benevolente del pensamiento analítico y del juridicismo romano" (I, 186).

El individualismo egoísta, según Mounier, es una forma histórica de materialismo ya que concede autonomía total, por encima de los controles éticos e incluso políticos. Así, mientras el individualismo del Renacimiento y de la Revolución Francesa es un individualismo expansivo que se sitúa en posición de apertura, sabedor de la juventud de sus convicciones, el individualismo más reciente, en los tiempos actuales, se retrae a la posición conservadora, en defensa de lo que posee, invocando la libertad, el orden, el espíritu, pero no se trata más que de realidades formales: las dimensiones de la vida concreta, ya en el Mounier de RPC y del MSP, se desarrollan en el plano de la materia, que es "agente diferenciador de los individuos, cuya posesión constituye la única norma de su actividad liberada" (cfr., I, 179 y ss. y 569 y ss.).

De esta forma Mounier da entrada en su discurso crítico de la civilización individualista a una dialéctica más moral que sociológica o teórico-política, la dialéctica del ser y del tener: "Todo el análisis de la situación contemporánea se resume en Mounier en el juicio sobre el desorden establecido, es decir, sobre un orden falso y sus connivencias: quietud e inmovilidad, seguridad y avaricia, previsión y ahorro, posesión y propiedad. Pero ¿en nombre de qué se declara el equívoco? ¿dónde anida su posibilidad? Las razones metafísicas se precisan al respecto en un teorema existencial: el hombre está entre el ser y el haber" (MELCHIORRE, V., 1960, 72). No se comprende en efecto en toda su

amplitud y significación la crítica de la civilización burguesa e individualista y su concreción en la crítica al capitalismo, si no se advierte en Mounier, como paso previo, esta crítica más enraizada en la contradicción existencial a la que se ve sometido el sujeto agente de esa forma histórica, compleja y subsistente en el siglo XX en muchas de sus manifestaciones. La dialéctica - entre el ser y el tener, de claro origen existencial (14), supone pues una referencia previa a la desarticulación crítica del - régimen de organización de la materialidad, económica o social, a que el personalismo comunitario se siente llamado desde sus -- primeras formulaciones. Para Mounier, el "avoir", es un sustituto degradado del "être": Se tiene lo que no se puede ser, pero - no se tiene con una posesión humana sino en la medida en que se intenta ser con lo que se tiene, es decir, en la medida en que - se intenta amarlo. El mal burgués es querer tener para evitar -- ser" (I, 325) (15).

Con estas prospecciones críticas al tema del individualismo no puede considerarse legítimo reducir el personalismo comunitario a una expresión velada del pensamiento individualista (16). Contra esa actitud reduccionista previno Mounier en los siguientes términos: "La tentación más corriente es de considerar al -- personalismo como un simple avatar del individualismo. Pero si - el nous es anterior al je, si la vida personal no es repliegue - sobre sí, sino movimiento hacia y con otro, hacia y sobre el mundo material, hacia un por encima y un más allá de lo adquirido, y de un modo tan fundamental como que la vida personal es recogimiento e interioridad, el personalismo se sitúa en las antípodas

del narcisismo, del individualismo, del culto egocéntrico. El -- personalismo pesa con toda su carga en el sentido de la aspira-- ción más evidente del hombre moderno, bien se la llame colecti-- vista o comunitaria" (III, 230).

La crítica de la civilización individualista y burguesa se concreta en el anticapitalismo mounieriano, un exponente más de la cercanía de toda la crítica marxista. El anticapitalismo de Mounier se sitúa entonces como un momento del discurso crítico -- de la civilización individualista y se refiere a la concreción -- del movimiento de despersonalización en el ámbito de las relacio-- nes hombre-naturaleza.

Condición ineludible para la implantación de la nueva ciu-- dad es la desaparición del sistema capitalista, desaparición que significa total abolición y no reformismo del sistema. En el momento del anticapitalismo, el discurso comunitario de Mounier se hace específicamente revolucionario: "Muchos revolucionarios, -- por su sistema, o por los silencios y ambigüedades de su sistema, por su conducta o por las abstenciones y duplicidades de su conducta, son solidarios, pese a las apariencias, del mundo del dinero, del confort, de la tranquilidad, del anonimato racionaliza-- do. Creen haber hecho la ruptura: están en una querrela de fami-- lia y de puestos. Nosotros nos batimos contra el capitalismo y no por la universalización del capitalismo, contra el espíritu bur-- gués, y no por una democratización del espíritu burgués" (I, - - 385). Esta actitud de base en el revolucionarismo anticapitalis-- ta de Mounier le lleva a rechazar posiciones anticapitalistas de

su época que quedan dentro de la crítica parcial. Para la delimitación de su propio anticapitalismo, Mounier rechaza una peculiar tipología de las "falsas críticas anticapitalistas":

1º.- Las formas reaccionarias de anticapitalismo: reacción contra el capitalismo actual, intereses vinculados a las formas de economía precapitalista (oposición artesanal), o de prejuicios sociales que sobreviven en las clases destronadas por el capitalismo (mística más o menos feudal de ciertos medios tradicionalistas). Estas resistencias, dice Mounier, no tienen ningún valor histórico vivo; no tienen, hablando con propiedad, lugar alguno en las condiciones del mundo moderno.

2º.- Las "querellas de familia": son las expresiones anticapitalistas que <sup>no</sup> comportan una negación formal de la ética y de las estructuras fundamentales del capitalismo, sino la protesta de una forma declinante o abandonada del capitalismo contra la forma hoy dominante. Estas expresiones ven en el capitalismo tan sólo una corrupción accidental y su finalidad es sencillamente la salvación y la elevación del capitalismo. Es el anticapitalismo de los "pequeños" (pequeños comerciantes, pequeños industriales, pequeños rentistas) contra los grandes; el anticapitalismo de los capitalistas ordenados (capitalismo del ahorro) contra el capitalismo de la aventura (capitalismo de la especulación). Su espíritu sigue siendo un espíritu capitalista.

3º.- Las formas frustradas de anticapitalismo: válidas en cuanto al radicalismo de su intención, modificadora de la estructura económica y social del capitalismo, pero frustradas en cuanto a su ética y su concepción de la vida. En este grupo incluye

Mounier un amplio sector de la socialdemocracia (cfr., I, 669- - 671).

Para Mounier, interesa destacar la crítica anticapitalista del personalismo respecto de estas formas falseadas. Busca en es te sentido un juicio crítico global que abarque tanto el aspecto económico de crítica radical al sistema, que el marxismo ya ha elaborado en sus bases sustanciales, como crítica científica, y también, un juicio de tipo moral (cfr., I, 309). A este último dedica especialmente Mounier su esfuerzo crítico, sin descuidar, como veremos, el primer nivel. En este sentido, la crítica mounieriana al capitalismo quiere ser radical y sin ambages, pues en su opinión, el capitalismo no es reformable y hay que destruirlo, sobre todo en la conciencia de que la metafísica que lo inspira es profundamente antipersonalista: "El mal más pernicioso del régimen capitalista y burgués no es el hacer morir a los hombres, es el ahogar en la mayor parte de ellos, por la miseria o por el ideal pequeño burgués, la posibilidad y el gusto mismo de ser personas" (I, 606).

La globalidad de la crítica de los principios de la sociedad y el régimen capitalista, la denomina Mounier el principio metafísico del optimismo liberal que subyace en todo el sistema capitalista: "Se piensa que las libertades humanas, abandonadas a ellas mismas, establecen espontáneamente la armonía. La experiencia ha demostrado, por el contrario, que la libertad sin disciplina deja el campo a los determinismos del mal, en los que los más fuertes desposeen y oprimen a los más débiles" (I, 310). Expresión de este principio es una serie de principios de moral

social capitalista, entre los que Mounier cita la primacía de la producción, la primacía del dinero y la primacía del provecho. - La primacía de la producción comporta la progresiva transformación de la economía en un sistema cerrado, con un funcionamiento propio, en similitud al sistema del pensamiento racionalista-iluminista, en el que el pensamiento se autoabastece, cerrándose hacia las influencias exteriores, y en definitiva al riesgo de la comunicación. Es quizás aquí, en la sede de este principio, donde el régimen capitalista muestra más claramente su naturaleza individualista. El hombre debe someter su diversidad a la producción y unificar toda su vida en el sentido que el sistema productivista le marca. En consecuencia, para el hombre ya no hay cosas, sino sólo mercancías; ya no hay necesidades sino sólo un -- mercado; ya no hay valores a los que estimar, sino solamente precios. La primacía del dinero implica un mayor grado de subversión: en su virtud, la economía y el trabajo en sí están bajo la soberanía del dinero. Esta crítica, cuya terminología es señaladamente de origen péguiano (17) se concreta en dos denuncias específicas del anticapitalismo mounieriano: la primacía del capital sobre el trabajo y el reinado de la especulación, mal mayor aún que el productivismo. La especulación transforma la economía en un inmenso juego de azar ajeno a la preocupación por sus repercusiones económicas y humanas. Por último, la primacía del -- provecho significa, no la retribución normal de los servicios -- prestados, sino una ganancia doblemente desajustada: "Primeramente, el provecho tiende siempre a la ganancia adquirida sin trabajo, asegurada por los diversos mecanismos de fecundidad del dine

ro. En segundo lugar, no está regulado según las necesidades, si no que es, en principio, indefinido. Finalmente, cuando está regulado, se mide por los valores burgueses y capitalistas: confort, consideración social, representación, y es indiferente al bien propio de la empresa y de la economía. El afán de provecho, en el límite puramente mecánico y deshumanizado, expulsa o desvía progresivamente todos los valores humanos: amor al trabajo y a su materia, sentido del servicio social y de la comunidad humana, sentido poético del mundo, vida privada, vida interior, religión" (I, 311).

Por otra parte, una serie de mecanismos ponen en práctica estos principios de moral social. Son: la fecundidad del dinero; la acumulación indefinida de poder y la constitución de un enorme aparato de opresión, que progresivamente se establece y se desarrolla en tres etapas: concentración del poder industrial, su sumisión de la economía al poder financiero y sumisión del organismo político (representación y autoridad pública por un lado y -- opinión por otro) al poder de los bancos y de la bolsa (18).

La culminación y las consecuencias de estos procesos se manifiestan en la aparición de determinados fenómenos ético-sociales: un endurecimiento de la organización social en clases y jerarquías fundadas en el dinero; la creación de tipos inhumanos (el rico, el pequeño burgués, el proletario) (19); la opresión interior de la vida personal por el aplastamiento de todas las espontaneidades, valores y generosidades humanas bajo los valores de dinero y de consideración y la imposibilidad para la mayoría de los oprimidos, de tener acceso a una vida medianamente

humana, y con mucho más motivo, a una vida interior (cfr., I, -- 312-313).

Al segundo plano de la crítica anticapitalista (el momento de la crítica de las estructuras) dedica Mounier un amplio pasaje de la etapa inicial de su obra. Quizás lo más provechoso de esta crítica se halla en el Manifeste au service du Personnalisme, pero antes de la publicación de esta obra, Mounier elaboró en sendos artículos monográficos de "Esprit" sus propias concepciones de la propiedad y el trabajo (20). Además se prodigó en el examen crítico de la teoría de la propiedad que convendría adoptar por parte del personalismo en la nueva concepción económica. Dicho examen aparece desarrollado en su obra De la propriété capitaliste à la propriété humaine (1934), recopilación de artículos previamente publicados también en "Esprit". Estos textos, junto con algunas otras referencias dispersas en el resto de la obra de nuestro autor, pueden muy bien servir para conjuntar un pequeño sistema crítico personalista de las estructuras económicas capitalistas. Dividiremos a este fin, la crítica estructural anticapitalista de Mounier en tres momentos: 1ª. La crítica del concepto de propiedad, 2ª. La crítica del concepto de trabajo, y 3ª. Propuestas de superación de las estructuras capitalistas: "la economía al servicio de la persona".

1ª.- Crítica del concepto de propiedad (21). Lo que podríamos denominar el estatuto epistemológico de esta crítica mounieriana puede considerarse como un doble ejercicio teórico que se mueve entre los polos ético-valorativo y técnico-analítico de la



noción de propiedad. El primero de ellos es el que Mounier quiere aludir cuando hace afirmaciones del tipo: "El problema de la propiedad, antes de ser un problema de bienes por repartir, es -- el problema de una situación humana. Es más un problema del propietario que un problema de las propiedades" (I, 325). No nos -- ocuparemos ahora de este aspecto, pues permanecemos en el nivel de la crítica de las estructuras, es decir en el ámbito de la -- trama material del sistema, en el cual la óptica subjetiva queda oscurecida por la articulación real-material de la objetivi-- dad capitalista. Con ello no pretendemos desconocer, sin embar-- go, el importante papel que el primer punto de vista juega en la globalidad del juicio crítico de Mounier respecto de la propie-- dad capitalista.

La crítica de la propiedad se desarrolla inicialmente en el seno de un ejercicio teórico que el autor denomina: "fenomenología y espiritualidad de la posesión" (I, 501). No obstante, su -- elaboración puede ser integrada en un amplio esquema descripti-- vo, cuyo eje referencial es la dialéctica historia-naturaleza, que descubre una evolución de las relaciones hombre-medio o suje-- to-bienes materiales, equiparable a la evolución misma de la na-- turaleza que en la peculiar ontología dialéctica mounieriana -- aparecía como proceso descendente de despersonalización. Al ter-- minar su fenomenología de la posesión, apunta el mismo Mounier: "El análisis precedente no tiene la ambición de esos esquemas -- evolucionistas que todavía son, por una supervivencia ritual, la arista de todo estudio serio, y en los que la ontogenia reprodu-- ce tan maravillosamente la filogenia. Grosso modo, encubre una -

dialéctica histórica. Pero, hoy se puede hallar fácilmente mezclados en nuestro tiempo y en el corazón de cada uno, todas las fases de "a decadencia" (I, 491). En ese sentido, la propiedad es una entidad que se conforma a lo largo de un proceso de degradación de otra instancia, previa y diferente, también expresiva de formas de relación entre el sujeto y los bienes: la posesión. Esa primera forma, si bien presenta, como la propiedad, una naturaleza histórica, interesa sin embargo, ciertas relaciones o estructuras axiológicas del sujeto que expresan un cierto carácter de ahistoricidad. La posesión aparece así menos como una institución que como una actividad preinstitucional; como una relación independiente de cualquier ordenación socio-económica, o al menos de la ordenación socio-económica característica de un sistema que regule funcionalmente las relaciones hombre-naturaleza: "Se puede hablar de apropiación personal, cualquiera que sea el régimen jurídico del objeto considerado" (I, 482). En una consideración poco precisa de las coordenadas históricas de aquella evolución, Mounier habla del paso de la posesión-poder a la propiedad-derecho, como paso o transición histórica que se inicia y se desarrolla en la era individualista. No obstante, la lectura de esa dinámica es también sincrónica: Todas las etapas de la evolución "estén hoy juntas y mezcladas en el corazón de cada uno" (I, 326). Esa evolución presenta los siguientes momentos: 1. Posesión-conquista. 2. Posesión-disfrute. 3. Posesión-confort. 4. Propiedad-consideración. 5. Propiedad-reivindicación (Cfr., I, 326 y 485 y ss.).

La posesión-conquista sería característica de la etapa he-

roica de la civilización individualista. En ese sentido, viene a decir Mounier, se consume en los valores de aventura, y después en los placeres más sumarios de la victoria, del éxito y finalmente de la dominación y de la exclusividad, que anuncian la -- amortización de la victoria, puesto que tienden a instalar una -- seguridad indiscutida sobre un objeto perfectamente sometido. La fase heroica de la posesión es, según Mounier, la única que opone una grandeza real frente a la actitud cristiana; es la fase -- nietzscheana: "el hombre sólo ante un mundo hostil, entre hom- -- bres sin finalidad común, no tiene más que un recurso glorioso: la conquista" (I, 485). La posesión-disfrute corresponde a la -- etapa posterior en que el valor de aventura comienza su decadencia y de alguna forma las conquistas ya se han hecho demasiado -- fáciles. Se trata aquí del disfrute pasivo, en el que el sujeto se niega a elegir, iniciándose el gusto por dejarse poseer, sustituto progresivo del ánimo de poseer. La posesión-confort se -- instaure como culminación de la decadencia del valor de conquista y aventura y anida ya en nuestra época de forma definitiva, -- por ejemplo, en los modelos de la máquina y la renta. Este tipo de posesión corresponde al bien mecánico e impersonal, distribuidor automático de un placer sin exceso ni peligro. La etapa de -- la propiedad comenzaría con el desvanecimiento de toda realidad en la posesión y en el objeto poseído. El perfecto propietario, en moral burguesa, ya no se relaciona siquiera con el objeto, -- sino con una forma simbólica que produce la antigua relación: el prestigio de poseer, que ya no supone sino una posesión vacía. -- Es aquí cuando muestra su radical fisonomía la propiedad como --

derecho: "En el momento y por las cosas que posee con una posesión menos interior, el propietario es más aspero en la reivindicación de sus 'derechos'. El se percibe a sí mismo como categoría jurídica, lo cual es para un hombre de orden la más alta forma de conciencia de sí. Entonces es cuando se ve que esas personas defienden tanto más apasionadamente el derecho de propiedad cuanto que ellas tienen menos preocupación por las realidades y los deberes de la posesión y se hacen profesores de virtud para la defensa de sus intereses. Al mismo tiempo nos ofrecen la paradoja de que un derecho de uso sea reivindicado precisamente por aquellos que son incapaces o se han hecho indignos del uso" (I, 490). Las dos formas de propiedad desde este punto de vista serían, primero, en un tiempo psicológico, la propiedad-consideración y posteriormente, la propiedad-reivindicación.

La nota distintiva entre la posesión y la propiedad es pues la diferente naturaleza de la relación entre sujeto y bienes que una y otra forma comportan. En ese sentido, mientras sostiene -- que "la posesión no es un derecho de conquista, sino un poder de dominio sobre un mundo ya ordenado" (I, 326), Mounier reserva la calificación jurídica para la propiedad: sólo a esta última la aplica el término derecho (cfr., I, 328 y ss.).

Pero es también importante retener esa distinta consideración que Mounier nos ofrece al valorar una y otra forma de relación. En la posesión, parece que son más abundantes los datos positivos desde un punto de vista personalista, en el que la conexión evaluadora entre los objetos de crítica y la instancia de los valores, pone de manifiesto no sólo que la posesión pertene-

ce a épocas históricas más cercanas (o menos alejadas) de la era personalista, sino también la radical exclusión de la relación - propietaria del ámbito de las auténticas relaciones personalistas. No es casualidad la fina diferenciación entre la posesión - como relación con contenido y la propiedad como relación vacía. Parece que para Mounier la posesión implica una relación con sentido, dado que en ella la relación sujeto-bien se refiere a una relación material en la que el sujeto ha debido arriesgarse a poseer (a conquistar, por ejemplo), ha debido ejercer su voluntad o su poder de elección; mientras que la propiedad se muestra como una mera relación sin sentido, cuya íntima estructura revela una contradicción entre la supuesta relación de contenido (sujeto-bien) y la real relación formal (sujeto-derecho al bien). La expresión mounieriana: "Sólo se posee lo que se ama" (I, 326), - por encima de su expresividad emotiva presenta el profundo significado crítico de la aspiración personalista a una relación al-ternativa a la propiedad burguesa que sea una relación con sentido. Puesto que la propiedad capitalista deroga incluso lo racional-humano de la posesión ("el poder de dominio sobre un mundo - ya ordenado") y convierte a la posesión en un "deseo de disolu-ción en un objeto incalificable" (I, 483), la alternativa reside en gran parte en la readjudicación de sentido a la relación del sujeto con los bienes exteriores, operación de carácter ético pero que tiene la virtualidad de reordenar (volver al mundo ordenado) dicha relación, sustituyendo la falsa relación formal-exterior (derecho) por la auténtica relación material-interior, no - necesariamente irracional. La relación con las cosas basada en -

la reivindicación de una forma (el derecho de propiedad) deberá ser sustituida por la relación con las cosas basada en el amor a los bienes. Es en ese contexto donde adquiere pleno sentido la - desviación personalista de la problematización de la propiedad, - del ámbito formal de los títulos de adquisición al ámbito real--material del uso, o sea de la finalidad de la propiedad. Así, la crítica personalista de la propiedad liberal-burguesa, inicia el acercamiento al concepto socialista de la propiedad como "fun- - ción personal y comunitaria" (I, 327). En esa concepción, el De- recho no tiene el papel de instancia legitimante, sino tan sólo de instrumento de gestión. El Derecho positivo no legitima en ab- soluto la adquisición, sino que racionaliza la práctica de las - relaciones del sujeto y los grupos humanos con los bienes. Pero el mismo Mounier distingue en ese momento de la práctica, dos -- instancias: la instancia de la gestión como momento de la técni- ca de organización de la propiedad y la instancia del uso, como momento de la finalidad de la gestión. En cuanto a la gestión, - Mounier distingue: 1.- La gestión como poder de administrar una determinada porción de riqueza. Se aplica a bienes productivos; y 2.- La gestión como poder de disponer de esa porción o de afec- tarla por ella misma. Se aplica a las riquezas circulantes (I, - 328) (22).

La gestión tiene, en sentido económico personalista, la sig- nificación de actividad derivada de la apropiación personal legí- tima cuando se ha producido sobre un bien sin dueño anterior o - en virtud del trabajo (I, 549). Por ello, la teoría crítica de - la propiedad en Mounier excluye la apropiación y en consecuen- -

cia la administración por parte del individuo de todo aquello -- que se salga del ámbito de las necesidades racionalmente establecidas. A propósito Mounier distingue, siguiendo en gran parte la teoría tomista, entre lo necesario y lo superfluo. En el primer ámbito incluye lo necesario vital, mínimo necesario indispensable para sostener la vida física, y lo necesario personal, mínimo necesario para la organización de una vida humana: mínimo de asueto, de deportes, de cultura, de vida pública, de vida de familia, de vida interior (I, 519-520). Este doble ámbito implica lo que Mounier denomina lo necesario estricto, junto al cual -- existe un necesario amplio, que según la definición tomista era "aquello sin lo cual el hombre no puede vivir convenientemente -- en relación con su condición, sus deberes ordinarios, su estado y el de las personas a su cargo" (I, 521). Lo necesario estricto queda configurado, pues, como aquello mediante lo cual se atiende a las necesidades elementales, mientras que lo necesario amplio es sobre todo lo que atiende a las necesidades más propias de la persona, a sus "facultades personales" (I, 523). Lo necesario es incluido en el ámbito de un derecho personal a la apropiación en virtud de aquellos títulos que antes mencionábamos, y -- en consecuencia, queda restringida su gestión al ámbito de la -- iniciativa individual, con lo cual una posibilidad de comunidad en el uso de los bienes integrados en la categoría de lo necesario, parece excluida en principio por Mounier. Así por ejemplo, Mounier es radical en cuanto al fruto del trabajo personal: "El derecho de propiedad del individuo sobre su trabajo opera en toda su plenitud" (I, 537). Si bien, el derecho de propiedad sobre

"el producto del trabajo" queda relativizado por Mounier después de constatar la dificultad de atribuir el objeto del trabajo al mismo trabajador en una economía como la industrial actual que, a diferencia de la economía artesanal, antigua o medieval, en la que se desarrolla el principio de la producción para la subsistencia, el trabajador produce para individuos que tan sólo consumen, y que son incluso desconocidos para el que produce: "se nos hace imposible, en la casi totalidad de los casos, encontrar el productor que tiene derecho sobre el objeto de su trabajo personal" (I, 538). Esta diferencia de tratamiento en cuanto a la propiedad privada respecto del trabajo y la copropiedad que se propone (I, 538) para el "objeto de trabajo" no tiene en nuestra opinión más significación que la de una mera distinción terminológica. En la realidad del sistema de distribución de los bienes, apto, según Mounier, para la economía industrial de su época, la misma organización masificada y a gran escala de la producción, impone el régimen de copropiedad, en paralelo al régimen de coproducción. Esta no deja de ser una posición original en cuanto al modo de argumentar en una óptica superadora de la propiedad privada capitalista, pero sobre todo, presenta su potencialidad argumentativa en sede moral: con la coproducción, viene a sostener Mounier, se ha formado una persona colectiva, a la cual se traslada, en una forma nueva, el derecho de propiedad personal, y la coproducción conduce entonces a la necesidad moral de una copropiedad: "El cambio del modo de propiedad se injerta así en el principio mismo que fundamenta la propiedad humana" (I, 538). De este modo, la teoría crítica de la propiedad, encuentra una -



fundamentación moral para el principio de la apropiación personal de bienes materiales.

A diferencia de lo necesario, lo superfluo es aquello que -- no sólo no es mínimamente necesario para el sostenimiento de la mera vida física del individuo, sino tampoco para el desarrollo de la vida personal. En consecuencia, cae más manifiestamente -- aún que lo necesario bajo la ley de la comunidad de uso (I, 526). Lo superfluo tiene también grados: lo superfluo absoluto, que es está integrado por todos aquellos bienes que exceden del ámbito de lo necesario amplio y lo superfluo relativo que viene a coincidir con lo necesario amplio. El régimen de propiedad de lo superfluo es quizá el punto en donde la crítica de la propiedad alcanza su nivel más radical: "Lo superfluo, no estando ya ligado a -- su detentador por las necesidades personales, recae de suyo en -- el destino común de los bienes, y debe ser distribuido por quien lo detente, a la comunidad" (I, 526). Sin embargo, también en el caso de los bienes superfluos hay grados de consideración crítica por parte de Mounier. En primer término, no obstante, el crítico argumenta en contra de aplicar la noción de propiedad a dichos bienes. En ese sentido Mounier puntualiza y recalca el uso del término detentación para el ámbito de lo superfluo y rechaza así la idea de un derecho ilimitado de propiedad para el individuo, sea cual sea el título de legitimación. Pero ello no es obstáculo para distinguir la obligación, fundada en razones de justicia, de distribuir totalmente los bienes que corresponden a lo superfluo absoluto, mientras que en el caso de lo superfluo relativo, Mounier restringe el campo de la obligación en favor de la

recomendación o el consejo. Ninguna voluntad legal o meramente social, ni siquiera en el orden moral, parece autorizada desde este punto de vista a preceptuar la distribución de esa clase de bienes. Si bien, lo superfluo relativo se debe ("es preceptivo", dice Mounier) distribuir en ciertos casos: en el caso del "cambio voluntario de estatuto (por ejemplo, la entrada en religión), cuando es fácil una restricción, sin grave inconveniente y ante el caso de extrema necesidad para un individuo o de grave necesidad para la comunidad" (I, 531) (23).

La distribución de los bienes superfluos a la que obligan razones de justicia, tiene dos medios prácticos para su ejecución. Mounier menciona en primer término, la limosna pero sin dejar constancia de una serie de argumentaciones en contra de su práctica habitual, respecto de las formas en que la sociedad actual se lleva a cabo, lo cual nos hace pensar en una cierta desconsideración por parte de nuestro autor respecto de esa práctica. Más relevancia concede el crítico a lo que llama la liberalidad, que distingue de la justicia: "La justicia considera lo que es debido a otro, la liberalidad considera los bienes en cuanto que son propios de mí; sin embargo, no carece de parentesco con la justicia, pues, como ella, afecta a los bienes exteriores y está orientada hacia el otro (I, 534). La liberalidad afecta a los bienes circulantes, principalmente al dinero, cuya distribución, cuando de un bien superfluo se trata, aparece en ese sentido considerada por Mounier como el acto propio de liberalidad.

A pesar de la relevancia que nuestro autor concede a los medios morales, es importante retener el papel que otorga a la in-

intervención del Estado en los casos de ausencia de estos métodos de distribución de lo superfluo. Mounier se expresa al respecto de forma que parece no desear una jerarquía escolasticista en -- cuanto al momento correspondiente a esa intervención. Más bien parece mostrar desconfianza ante la posible buena voluntad de -- los individuos detentadores. En una significativa última referen-- cia, dentro de su estudio sobre "la repercusión del uso común so-- bre la gestión de los bienes de disfrute," Mounier establece como conclusiva de marcado cariz revolucionario, la idea de que: "an-- te el fallo general del régimen capitalista y el de los indivi-- duos, se plantea el problema de la reforma institucional y de la intervención del Estado" (I, 535) (24).

Como tendremos tiempo de examinar más tarde, a la hora de -- esquematizar la propuesta económica estructural personalista, -- Mounier se manifiesta antiestatista, prefiriendo relegar siempre a la categoría de último recurso la intervención del Estado en -- la economía. Ahora bien, el antiestatismo de Mounier en econo-- mía, no presenta siempre la claridad deseable. Es perceptible -- una resistencia casi anarquizante a responder con esquemas al -- uso al problema de la organización de los poderes de la ciudad y en concreto a los que se plantean en la órbita del poder económi-- co. En De la propriété capitaliste..., matiza así Mounier el an-- tiestatismo personalista en el orden económico: " El Estado no -- tiene dominio sobre las cosas. Sólo poseen las personas colecti-- vas naturales. El Estado no es una persona colectiva. (Nosotros le damos un sentido orgánico y no sólo jurídico). El Estado es -- tan sólo un árbitro entre las personas colectivas e individua-- "

les. No ha de poseer... Pero si bien no tiene un derecho de propiedad, el Estado posee un derecho de jurisdicción... Es forzoso que intervenga la coacción de la ley... El Estado requiere contra el mal propietario, no en su nombre personal, sino en nombre del bien común, cuya guarda él tiene... En segundo lugar, requiere en nombre de su autoridad misma y no de la usurpación que de ella han hecho los intereses económicos" (I, 544-545). El antiestatismo en materia económica, se refiere pues, sólo a la oposición contra la intervención del Estado en la parcela de la actividad económica en que corresponde a la persona y las colectividades asumir sus propias responsabilidades, y mientras éstas las asumen, pero no se excluye por principio la intervención estatal.

En la instancia crítica, sin entrar aún en la propuesta alternativa del personalismo a la teoría capitalista de la propiedad, la operación teórica anticapitalista de Mounier, concluye -- pues en la obligación moral de la distribución de los bienes superfluos y en el anuncio de una sustitución práctica exterior -- por parte de la voluntad comunitaria para el caso de que no se cumpla esa obligación. Las precisiones programáticas de la solución de las desviaciones capitalistas del régimen de propiedad -- hay que ir a buscarlas fuera del restringido campo de la crítica de la propiedad. En Révolution y en el Manifeste, Mounier optó -- por articular una serie sustanciosa de sugerencias que giran ya más realísticamente si cabe, en torno a las condiciones de la sociedad de su época y descienden más al terreno de los planes económicos revolucionarios.

2ª.- Crítica del concepto de trabajo (25). Junto con la crítica de la propiedad, toda la alternativa anticapitalista de Mounier va a construirse sobre una previa elucidación crítica de -- los principios y los mecanismos del sistema de producción. Quizás el principio del primado del trabajo sobre el capital, que resume en sí toda la condena de Mounier al régimen capitalista, -- condensa a su vez toda la ética económica personalista, pues al proclamar así una concepción diferente de la actividad material comunitaria, el personalismo reivindica una concepción diametralmente opuesta a la que toda la historia del capitalismo ha puesto en práctica. A esa concepción radicalmente anticapitalista se debe la condena tajante de Mounier a la ganancia sin trabajo, -- único título de legitimidad de la propiedad: "El provecho capitalista, ganancia sin trabajo, debe ser declarado fuera de la ley" (I, 314). En conjunción con esta idea, el concepto capitalista de trabajo responde en opinión de Mounier a una concepción liberal de la producción que presenta un carácter idealista en tanto que "sacrifica la realidad a una afirmación ideal no sostenida por hechos" (I, 685). El idealismo de la concepción capitalista se articula en la orientación de la producción en virtud de -- unos principios que resume Mounier como objetivos del trabajo humano. Son estos, la riqueza resultante de los productos del -- trabajo, móvil básico de la técnica capitalista e incluso de la misma actividad obrera, que reconduce toda su finalidad a la ganancia exclusiva del salario; la condición burguesa, fundada en la riqueza, que divide la comunidad humana "no solamente en dos clases, sino en una multitud de clases artificiales, fundadas en

el dinero, y que, con la preocupación directa por la ganancia, de termina principalmente hoy la aspereza en el trabajo a todos los niveles de 'la escala social'; o bien, la obra misma, cuando la - obra resultado del trabajo es considerada en su cantidad, es decir, en su valor de riqueza (cfr., I, 320).

La valoración capitalista del trabajo se concreta en la con sideración de éste como mercancía: "el régimen capitalista consi dera al trabajo como mercancía sometida a la bolsa de la oferta y la demanda, con diversos sistemas de estimación cerrados que - corresponden más que a unas jerarquías de funciones, a unos grados de consideración burguesa" (I, 323). El sistema de contradic c ción del trabajo creativo es la división del trabajo que supone el alejamiento progresivo entre el trabajo manual y la obra acabada y su entendimiento. Es decir, el sistema de división del -- trabajo impide la manifestación del sentido de la actividad labo ra ral para su agente básico que es el trabajador. Pero entre las - posibles causas de esta contradicción y de este sinsentido, Mounier quiere excluir al maquinismo. No es tanto este fenómeno como la orientación que le confieren sus dirigentes, el responsa-- ble de la sensación que progresivamente domina al obrero de es-- tar realizando un trabajo forzado en un régimen que le es impues to to contra su voluntad. Mounier indica que está demostrada la fal s sedad de la imputación de uniformidad e impersonalidad para el - trabajo mecánico. Lo que sí es cierto es que el capitalismo ha - desviado constantemente para su provecho los resultados más cla ro ros del progreso técnico: "La fabricación en serie ha sido un -- pretexto para fabricar rápido y con menos costo" (I, 674). Por -

ello Mounier considera que la mayor parte de las críticas que de ordinario se dirigen a la técnica, es preciso reenviarlas hacia una organización del trabajo viciada por el capitalismo. La técnica es un instrumento más en manos de la desvirtuación capitalista de la producción que sólo por un efecto secundario instrumentaliza al sujeto productor. Pero Mounier no deja escapar las valoraciones positivas del maquinismo: "... en el límite, liberará al hombre de todos los trabajos automáticos, es decir, de todo lo inhumano. Por el envilecimiento de los precios, permitirá a todos ese mínimo de bienestar necesario para una vida espiritual que deriva de la higiene vital y no del confort moral. Cada vez más automático y enojoso, pero cada vez más corto, y cada vez más compartido, el trabajo de mañana liberará al proletario, si un régimen social apropiado quiere prestarse a ello: la máquina-herramienta creará un nuevo tipo, más cualificado que el antiguo, de obrero artesano, y los asuetos de éste lo llamarán, si él acepta, a una vida más humana" (I, 322-323) (26).

Mounier descubre una vinculación directa entre el mecanismo capitalista del beneficio y la fecundidad del dinero con la usura que con ello se ejerce sobre el trabajo social, denunciando así el sistema capitalista de retribución: "Si el trabajo sólo vale por la cantidad del producto o por el enriquecimiento que de ella resulta, su remuneración será calculada según las reglas brutales del rendimiento y los pactos provisionales de la guerra del Dinero... Cuando se tiende a alzar los salarios, es por razones que dependen todavía del provecho: aumentar la eficiencia -- del obrero y su poder de compra. El capitalista recupera en ren-

dimiento más de lo que concede en salario y no teme sacar de quicio y después arruinar el ahorro mediante un crédito incontrolado. En período de crisis, para disminuir el mínimo su margen de provecho, sustituye la política de salarios altos por una política inversa de deflación" (I, 323). Así se desvela el principio de la remuneración capitalista: el capital participa en los riesgos y por tanto en los beneficios y se garantiza al trabajo frente a los riesgos con una retribución fija: el salario. Pero este principio supone en realidad el hecho de que en cualquier eventualidad, el dinero es el primer servido. Los primeros en satisfacerse son los numerosos tenedores de fondos, los accionistas y sobre todo los administradores, en las sociedades anónimas de capitales. Y se satisfacen en cualquier circunstancia, bajo formas directas o indirectas, sin que la atribución esté subordinada al pago previo de un salario humano. Y mientras el contrato de crédito descansa en la participación en los riesgos normales de la empresa, el accionista se ve cada vez más retribuido con un interés fijo estatutario. Además, el sistema de cobertura de riesgos mediante el proteccionismo público, no permite justificarse aludiendo a los mismos. Por el contrario, "el salario, privado de todo lo que el capital ha detraído del beneficio social, es lento en progresar cuando los negocios van bien, y siempre es afectado en caso de crisis, frecuentemente en primer lugar. Sobre todo, el salario no asegura a su titular este ingreso perpetuo y - cierto que se quiere expresar, ya que mientras el interés es - - obligatorio e intangible, él siempre está amenazado por el paro en su misma existencia" (I, 678).



Finalmente, Mounier señala las formas de usura que el capital ejerce sobre el trabajo social: la detracción sobre el asalariado por la insuficiencia de los salarios, la detracción de ganancia y de poder del gran capital sobre el pequeño que ahorra - en las sociedades de capitales y la usura que se produce en el - comercio por la multiplicidad de intermediarios, que grava el -- precio entre el productor y el consumidor (cfr., I, 677).

Frente a esta desvirtuación capitalista de la función del - trabajo, la alternativa marxista no ofrece, sin embargo, todas - las garantías necesarias para poder devolver al trabajo la dignidad que como actividad natural éste presenta. La concepción co-- lectivista de la producción intentó una superación de la concep-- ción liberal al querer corregir el idealismo de base que inspira ba esta última, pero como concepción racionalista, "sacrifica la realidad a un mecanismo lógico que se desarrolle en un sistema - cerrado, al margen de la actividad humana" (I, 685). El pensa-- miento marxista acerca de las relaciones hombre-naturaleza situó en lo esencial la pars destruens de la concepción liberal-capita lista al rechazar de pleno la degradación de las cosas en mercan-- cías, con la metafísica de base que esa concepción conllevaba al considerar los objetos de la producción únicamente como obstáculos a vencer, como materia de posesión y de dominación, como ins-- trumentos de provecho: "El marxismo, que piensa que la misión -- del hombre es elevar la dignidad de las cosas, humanizando la na turaleza, se sitúa con ello en proximidad al cristianismo, que - otorga a la humanidad la vocación de redimir mediante el traba-- jo, redimiendo con ello a una naturaleza que el hombre arrastró

en su caída. El valor central que adquiere en Marx la actividad práctica del hombre (praxis) es una especie de laicización del - valor central que adquiere en la tradición cristiana el trabajo" (III, 448). También acepta Mounier la crítica marxista del mecanicismo capitalista de la remuneración: "Denunciamos ante todo - un régimen en el que el salario del trabajo es una concesión del capital al trabajo. El capital no sólo está desprovisto de todo derecho a sustraer con anterioridad al trabajo su parte de ganancia, sino que carece de toda autoridad para definir y distribuir la remuneración del trabajo. Es inevitable que los trabajadores tengan conciencia de ello, que sean humillados por esta limosna que cae de un poder arbitrario y puramente material y no se tomen ningún interés en unas empresas dirigidas por manos extrañas a las que las hacen marchar, y en las que cualquier esfuerzo suplementario irá a engrosar la ganancia y el poder de los dueños - ilegítimos del trabajo" (I, 688-689. Subrayamos nosotros). Pero a pesar de este acercamiento a la crítica marxista, Mounier no oculta su dificultad por aceptarla en su integridad. Respecto de la teoría marxiana de la retribución, Mounier considera que entra en connivencia con el juego capitalista "cuando intenta establecer el salario por la cantidad de trabajo" (I, 323). La diferencia, reconoce nuestro autor, es que el marxismo reconoce como un robo lo que el patrono capitalista considera como un derecho. La posición de Mounier al respecto es bien clara: "De hecho y de derecho, es imposible y falso establecer una relación entre el - salario y la cantidad de trabajo rendida (cuya estimación depende de todo el juego de los valores)... el salario no puede medir

se esencialmente por la cantidad de trabajo, ya que el trabajo - no es mensurable, sino cualitativo y personal, y el salario, incluso cuando remunera un trabajo automático, no está orientado - al rendimiento sino al hombre" (I, 323-324).

No obstante esta clara posición ético-valorativa de Mounier, su concepción del trabajo se ha construido en base a la -- crítica de las categorías capitalistas y ahí es donde el personalismo del trabajo se acerca más decididamente al pensamiento de Marx. La expresión de Mounier: "es falso establecer una relación entre el salario y la cantidad de trabajo rendida (cuya estimación depende de todo el juego de los valores)" (I, 323) no tiene nada de incompatible con la posición crítica de Marx en las páginas que dedica en El Capital a la cuestión del salario (27). En efecto, la proposición de Mounier parece querer denunciar la concepción capitalista que emplea de hecho el lenguaje del valor para ocultar en la teoría (y proceder al posterior mecanismo de la ganancia sin trabajo) lo que en la práctica trata como un mecanismo cuantitativo (a tanta cantidad de trabajo, tanto salario). La razón capitalista, sin estar en absoluto convencida del carácter cualitativo de la actividad laboral, valora de hecho el trabajo a efectos de autoatribuirse el producto como objeto de un derecho de propiedad. De hecho, la concepción capitalista emplea el juego de los valores para definir contradictoriamente el salario de un modo cuantitativo. En definitiva, con distintas intenciones que las de la concepción personalista, la idea capitalista del trabajo lo presenta como algo de lo que se pudiera predicar un valor. En contra de esa operación contradictoria y falsi-

ficante, la crítica marxiana oponía que "el trabajo es la sustancia y la medida immanente de los valores, pero él mismo no tiene valor alguno" (28). Lo que ha ocurrido en el régimen capitalista es que "el valor y el precio de la fuerza de trabajo se presentan en su forma transmutada como salario" (29). Estas dos proposiciones aisladas de la teoría del salario de El Capital nos permiten por sí solas comprender la finalidad crítica de Marx en el tema que nos ocupa. Se trata, a nuestro entender, de desenmascarar el artilugio práctico-conceptual de la economía política capitalista, haciendo ver su trasfondo contradictorio consistente en trasladar al nivel axiológico la facticidad de unas relaciones económicas (la compraventa de fuerza de trabajo), que de por sí no autorizan la detracción de una parte del precio que, por necesidad o contra su voluntad, el trabajador, en el mejor de los casos, ha puesto a su propia actividad. Como alternativa conceptual crítica a la idea burguesa del salario, la expresión marxiana que define el trabajo como "substancia y medida immanente de los valores" respeta la dualidad de los juicios de hecho y de valor que la razón capitalista vulnera al estar mediada por la intencionalidad posesiva y acumulativa. Con ello, Marx pretende destruir la racionalidad formal burguesa que describía las relaciones económicas de carácter cultural, como si de relaciones naturales se tratase. En ese sentido, la transformación de la realidad material mediante la fuerza de trabajo, no tiene en sí misma ningún valor: "Como el valor del trabajo no es más que una expresión irracional para designar el valor de la fuerza de trabajo, de suyo se obtiene el resultado de que el valor del traba-

jo siempre tiene que ser necesariamente menor que el producto -- del valor" (30). El paso capitalista del precio de la fuerza de trabajo (lo fáctico-real) al valor del trabajo: el salario (lo - valorativo-formal) describe toda la irracionalidad de la práctica económica en la sociedad burguesa: "Se comprende, por consiguiente, la importancia decisiva de la transformación del valor y precio de la fuerza de trabajo en la forma del salario, o sea en el valor y precio del trabajo mismo. Sobre esta forma de manifestación, que vuelve invisible la relación efectiva y precisamente muestra lo opuesto de dicha relación, se fundan todas las nociones jurídicas tanto del obrero como del capitalista, todas las mistificaciones del modo capitalista de producción, todas -- sus ilusiones de libertad, todas las pamplinas apologeticas de la economía vulgar" (31). Con ello, Marx nos permite reencontrar la sustancialidad racional de la relación entre la actividad -- transformadora de la naturaleza y toda posible valorización de -- *(asimismo racional, Esa valorización chocará desde Marx)* la misma mediante instrumentos con la dificultad de formular "la verdadera relación de las cosas" de un modo científico (32). La denuncia de Mounier contra la concepción capitalista del trabajo asalariado, cuyas principales proposiciones ya hemos adelantado, coincide pues con lo esencial de la crítica marxiana. Reconsideremos la expresión mounieriana acerca del salario: "es imposible y falso establecer una relación entre el salario y la cantidad de trabajo rendida (cuya estimación depende de todo el juego de los valores)"; "... el salario no puede medirse esencialmente -- por la cantidad de trabajo, ya que el trabajo no es mensurable, sino cualitativo y personal, y el salario, incluso cuando remunere

ra un trabajo automático, no esté orientado al rendimiento, sino al hombre" (I, 323). En esta coincidencia sustancial de Mounier con la crítica marxiana de la economía política burguesa, se descubre una parte de la fundamentación del antiformalismo económico mounieriano y sus peculiaridades. La reconducción al auténtico valor, es una alternativa al valor falseado del pensamiento burgués. Como Mounier (quizás con cierta precipitación y poco detenimiento en los textos marxianos) no considera admisible la posición marxista que, según él, "intenta establecer el salario -- por la cantidad de trabajo", cayendo en la misma estimación que la del concepto capitalista (I, 323), su alternativa se orienta, en base a la crítica marxiana, hacia el descubrimiento de una definición cualitativa del trabajo. En ese sentido se expresan -- proposiciones tales como: "El trabajo es un ejercicio natural" -- (I, 318); "hay que distinguirlo de la actividad en general, y específicamente de la creación, que es la forma de actividad más -- propiamente espiritual. La actividad es la realización del hombre y el tejido continuo de su vida (incluida su vida llamada interior o contemplativa). El trabajo es un ejercicio particular -- de la actividad, natural pero penoso, aplicado a la elaboración de una obra útil, material o inmaterial. Así pues, el trabajo no es, de derecho, toda la vida ni lo esencial de la vida del hombre. Por encima de él esté la vida del alma, la vida de la inteligencia y la vida del amor... el trabajo está situado naturalmente... Lo contrario de la actividad es el ocio (o tiempo vacío). Lo contrario del trabajo es el descanso. El ocio es algo -- contra natura; ahora bien, hoy entra, a título de institución --

oficiosa, en un régimen inhumano de dos polos -trabajo forzado-- pero- en el que los días llamados de descanso no son, por su estupidez, más que una forma larvada de pero" (I, 317).

La noción que Mounier ofrece acerca del trabajo se orienta, pues, a un descubrimiento de la cualidad del acto de transformación de la naturaleza por parte del hombre. Poniendo de manifiesto esta dimensión cualitativa del trabajo, Mounier no pretende -anular la veracidad del análisis positivo con que el materialismo marxiano sustenta su crítica de la concepción burguesa, sino, como en otras muchas ocasiones, recordar o reinstaurar el auténtico momento valorativo que complementa los análisis de la auténtica ciencia. Por ello, el lenguaje personalista en economía o filosofía de la economía, de hecho no oculta su dimensión valorativa. La irracionalidad del mecanismo conceptual capitalista en sus contradicciones prácticas fue puesta de relieve por Mounier con toda claridad: "denunciamos la mentira en un régimen de hecho que no responde a la definición teórica del salario capitalista" (I, 688). Pero ello no implica el que en la óptica de la economía personalista, el análisis crítico elaborado por Marx -no pueda convivir con la proclamación de la parcialidad del trabajo en el universo de la actividad que genéricamente Mounier denomina humana, en el que lo cualitativo entra de hecho en el ámbito de las relaciones hombre-naturaleza, en el sentido de que -gran parte de las actividades naturales, tales como la de producción de obras útiles, por seguir la terminología de Mounier, dependen para su desarrollo práctico de una previa valorización -- que la razón productiva independiza por principio del estricto -

ámbito de las relaciones de necesidad.

La alternativa al salario capitalista que Mounier propone - se ha de regir por las siguientes exigencias:

1ª.- Un salario que asegure la subsistencia del trabajador y de las personas legítimamente a su cargo, función primera del trabajo (salario vital), mínimo que no puede ser transgredido y que debe estar en relación con el índice de la vida (salario - - real).

2ª.- Un salario que asegure al trabajador el grado de holguera y de formación que le permita llevar una vida plenamente humana (salario humano).

3ª.- Un salario que responda a las necesidades de la empresa y de la economía general. Pero esta cierta "función social" - del salario no debe autorizar a sacrificarlo en épocas de crisis (I, 324).

Todo ello responde a un régimen diferente de la producción en el que entre otras transformaciones Mounier recomienda: 1) el reparto entre todos de las tareas serviles; 2) un régimen de - - orientación profesional suficientemente rigurosa, emprendida desde la infancia y que deberá tener en cuenta el estado, no del -- "mercado", sino del organismo del trabajo (I, 321-322). En general, Mounier hace depender estas transformaciones de la implantación de un "régimen de copropiedad y de cogestión correlativa" - (I, 324).

3ª.- Propuestas de superación de las estructuras capitalistas: "la economía al servicio de la persona". Bajo el rótulo de una distinta articulación de la economía, en base a principios -



de identidad personalista, podríamos establecer un cuadro de - - transformación de estructuras que podríamos considerar en un doble nivel: el de los principios y el de las técnicas.

En cuanto a los principios de la nueva economía personalista, su eje común podría venir representado por la idea de la descentralización o desestatización de la actividad económica hasta el nivel de la persona, es decir, hasta el máximo posible de reconocimiento de la actividad de los individuos o los grupos, - en base a una hipotética remodelación de la conciencia económi--ca. Este último requisito, ineludible en cualquier lectura de la propuesta anticapitalista económica de Mounier, supone el que su discurso prospectivo se sitúa en un plano en el que hipotética--mente ya se ha producido el tránsito a la socialidad metoliberal o supracapitalista. La propuesta personalista se resume así en - una especie de ideal regulativo, no obstante imprescindible para el cambio de las estructuras existentes de hecho. La dialéctica propia de la propuesta personalista en la economía es una dialéctica entre lo real y lo real posible, casi utópico.

Mounier no sitúa, a nuestro entender, de forma concisa, el - punto medio o síntesis de esa tensión en la que se ven inmersas, no sólo sus propuestas económicas, sino también otras muchas, tales, por ejemplo, como la referente a la democracia personalista, que posteriormente examinaremos. Pero es contrario al mismo principio personalista (y por lo tanto sería mayor incorrección por parte de Mounier, teorizar de otra forma), institucionalizar las propuestas, programar hasta el detalle operaciones teóricas que integrarían el discurso sobre la ciudad de una forma definitiva

en el ámbito de la racionalidad estatista, con los evidentes peligros que ello supondría para el principio de espontaneidad y de creatividad que como concreción vital del modelo subjetual -- personalista y comunitario defendió siempre nuestro autor. "Si -- Mounier se hubiese consagrado a preparar una construcción política y económica de conjunto, hoy quedaría como una utopía más; si hubiese querido ser fundador de un partido político o inspirador de una combinación, hoy sería un recuerdo más a añadir a la lista de los grupos revolucionarios muertos al nacer. En lugar de esto, nos ha dejado una serie de principios, de crítica y acción, una dialéctica del pensamiento y de la actitud, siempre viva, siempre válida"(DOMENACH, J.-M., 1950 C, 839).

A pesar de estos problemas de método y de acción, la concreción de los principios de la nueva economía personalista queda implícita en su mismo tenor antiecapitalista, y así, por la vía de la negatividad, el personalismo mounieriano toma ya de hecho partido concreto en prevención de una urgencia revolucionaria, -- siempre, por otra parte, ansiada por Mounier.

Una sociedad no capitalista, sostiene Mounier, cualesquiera que sean sus mecanismos, deberá partir de principios diametralmente opuestos a los de la economía actual. Son éstos:

1º.- La libertad mediante el constreñimiento institucional.

Este principio corrige el del optimismo liberal, confiado en una bondad natural del hombre a la que correspondería poner en práctica un sistema de libertad absoluta en cuanto a la disponibilidad de los bienes materiales. Pero frente a este utopismo liberal, que en última instancia provoca la anarquía en las relacio-

nes sociales y aprovecha a ciertas formas de capitalismo, el personalismo mantiene la necesidad de unas instituciones mínimas -- que permitan "asegurar a todos una libertad material sin peligro".

2ª.- La subordinación de la actividad económica a una ética de las necesidades. Este principio alternativo a la jerarquía capitalista de valores, implica un primer orden de necesidades materiales con cuya satisfacción, la actividad económica cumple su cometido absolutamente. Pero por encima de ellas, las "necesidades de consumo" o de disfrute y las "necesidades de creación", integran una ética de las necesidades, cuya satisfacción permite integrar la concepción humanista de la economía, desviando la -- orientación de la economía capitalista, orientada en última instancia al rendimiento o al mero confort material.

3ª.- Primacía del trabajo sobre el capital. Con este principio radicalmente alternativo, Mounier resume el cambio total de las estructuras de la actividad económica capitalista. En ese -- sentido se inscribe la abolición de todo título de legitimación para el capital no nacido del trabajo. Igualmente, Mounier propone "declarar fuera de la ley" el beneficio obtenido sin trabajo.

4ª.- Primacía de la persona desarrollada plenamente en comunidades orgánicas. Este principio, de orden más global que el restringido de la vida económica de la ciudad, se refiere genéricamente a la ordenación social y política pero tiene sus repercusiones en el orden económico en cuanto paralelo del principio -- personalista de la descentralización de la ordenación económica de la producción y distribución de los bienes hasta el nivel de

la persona. En cuanto a la terminología organicista, supone la inserción en la prospectiva personalista de la alternativa al artificio liberal de la institución despersonalizada. Volveremos sobre ello más tarde. Con ese postulado, el personalismo opta -- por un régimen de descentralización de la actividad económica -- hasta el más bajo nivel de la producción. El régimen de descentralización implica la puesta en práctica de lo que Mounier denomina "una democracia industrial", entre cuyos mecanismos destaca: la abolición de la fecundidad del dinero en todas sus formas <sup>(eliminar)</sup> (el préstamo a interés fijo, la renta, el régimen de especulación y las Bolsas; reglamentar colectivamente la distribución del crédito, que será administrado por los organismos profesionales o por los consumidores en un sistema de seguros-crédito); la retención del capital por los trabajadores y antiguos trabajadores de las empresas o por las agrupaciones de consumidores (cfr. I, 313-315) (33).

Junto a estas propuestas, y en base a las críticas anteriormente desarrolladas, Mounier establece en un apretado esquema -- del Manifeste au service du Personnelisme, las grandes líneas de lo que pudiera considerarse como mínimamente aceptable en una economía para que ésta reciba el calificativo de personalista y comunitaria. En primer término interesa destacar una distinta -- concepción de la producción, la cual se quiere plantear como alternativa doble a la concepción capitalista y a la concepción colectivista: "... ambas desprecian el tomar como clave el único -- ideal y la única razón aceptables para el hombre: la persona. -- Una concepción personalista de la producción se caracterizará --

por la prepotencia que dé a los factores personales sobre los --  
 factores impersonales. Resultan de  
 ello muchos trueques de jerarquías que producirán sus consecuen-  
 cias en todo el aparato económico" (I, 685). La alternativa eco-  
 nómica global de Mounier se plantea como síntesis del liberalis-  
 mo y el colectivismo y se define como "economía pluralista" que  
 intente "conservar la colectivización y salvaguardar la liber-  
 tad, apoyándola en una economía autónoma y flexible en lugar de  
 adosarla al estatismo" (I, 696). Para llegar a esta síntesis, la  
 crítica personalista debe rechazar una serie de seudosoluciones  
 económicas inspiradas en una orientación de base incompatible --  
 con una intención auténticamente transformadora: el reformismo,  
 tanto el tecnocrático como el moralizante; el seudocorporativis-  
mo,<sup>que</sup> basado aún en una prepotencia del capital, y creyendo reali-  
 zar la "colaboración de las clases", implica en cualquier caso  
 la intervención dictatorial del Estado o de un poder corporativo  
 centralizado que sufriría necesariamente la atracción del Estado  
 centralizado; las economías autoritarias, caracterizadas por el  
 estatismo económico que "descansa sobre la cesión de una usurpa-  
 ción, al desplazar, de hecho, el poder económico del dinero ha--  
 cia el Estado, el cual no posee dominio sobre las riquezas" --  
 (cfr., I, 700-701).

La economía personalista divide la actividad económica en --  
 dos grandes sectores: el planificado es el que se destina esen-  
 cialmente a la producción del mínimo vital, algo así como un ser-  
 vicio público de las necesidades vitales que autorizaría la --  
 coerción y una colectivización avanzada, y en el que cabrían las

nacionalizaciones o la intervención del Estado en un número mínimo de industrias-clave; el sector libre, organizado según una -- fórmula de cooperación o de corporativismo post-capitalista -- (cfr., I, 696-697). Ese corporativismo, sostiene Mounier en otro sitio, se basará en la participación en la propiedad y en la gestión de las empresas y de la economía general de todos los trabajadores organizados, unidos a los consumidores y formando las -- "corporaciones postrevolucionarias" y sus federaciones, asociaciones de consumidores o combinaciones de unas y otras, para neutralizar el productivismo de toda asociación de productores, teniendo en cuenta, además, que la corporación en el régimen capitalista, se utiliza como un instrumento del poder financiero contra el sindicalismo libre (I, 315) (34). La división de la actividad económica en esos dos grandes sectores, responde a la matización de Mounier respecto de la denominación general de la economía personalista, la cual, al plantearse como alternativa al -- régimen capitalista, a la total colectivización de la producción y al estatismo económico en general, preferiría ser denominada, mejor que una economía dirigida, una economía orientada (I, 315).

En cualquier caso, toda esa serie de propuestas parece que permite considerar la alternativa personalista como una prospectiva de carácter socialista, con grandes concesiones a algunas -- de las teorías y experiencias más cercanas al pensamiento anarquista que a la reformulación práctica que se venía operando en las democracias populares europeas en la época de Mounier (35).

De hecho, Mounier llega a reconocer en varias ocasiones que los programas de acción que se elaboran en el seno del movimien-

to personalista y los suyos propios, no tienen ningún inconveniente en aceptar el calificativo de socialistas. Por socialismo en la organización de la actividad económica, Mounier entiende: 1) la abolición de la condición proletaria; 2) la sustitución de la economía anárquica, fundada sobre el provecho, por una economía organizada sobre las perspectivas totales de la persona; 3) la socialización sin estatización de los sectores de producción que mantienen la alienación económica (36); 4) el desarrollo de la vida sindical (37); 5) la rehabilitación del trabajo; 6) la promoción, contra el compromiso paternalista, de la persona obrera; 7) la primacía del trabajo sobre el capital; 8) la abolición de las clases formadas sobre la división del trabajo o de la fortuna, y 9) la primacía de la responsabilidad personal sobre el aparato anónimo (38). Mounier se apresura a puntualizar que "la opción por el socialismo como dirección general de la organización social no implica que se aprueben todas las medidas que pueden ser propuestas en su nombre. Aquí el socialismo se duerme, allá se extravía o se pervierte con el aparato administrativo y policial. La necesidad de un socialismo renovado, a la vez riguroso y democrático, es cada vez más premiosa. Esta es la invención que se pide a Europa y hacia la cual dirige el personalismo su camino político actual. El porvenir le dirá si debe seguir otros, según la lección de los tiempos" (III, 514).

Esta inclusión de las concepciones socialistas en su discurso económico, es la única concesión que Mounier hace a la especificidad en este tema a lo largo de toda su obra. A la hora de concretar su alternativa al sistema económico capitalista, ése -

es en efecto, el único catálogo de propuestas de signo socialista. No faltan, sin embargo, entre sus escritos, numerosas tomas de posición doctrinales, generalmente de carácter más filosófico que político o económico, frente al socialismo (39). En general podemos decir que de la afirmación de la primacía del sujeto sobre los aparatos de producción y de distribución de los bienes, nace la exigencia de la construcción de un régimen socialista - como opción concreta en el discurso comunitario, sin que pueda calificarse dicha opción como complemento retórico o abstracto - de la alternativa anticapitalista de nuestro autor. En Mounier se da en efecto una concreta opción por el socialismo económico, como momento esencial en favor de la liberación de la economía - respecto de la sujeción a la ley del provecho. Sin embargo, "en cuanto al problema de la propiedad colectiva, Mounier recela de las grandes nacionalizaciones y se muestra decididamente favorable a formas difusas de autogestión que salvaguarden la relación entre los sujetos y las estructuras productivas, de modo -- que cada persona pueda sentirse protagonista de la vida económica, evitando así que el capitalismo privado se vea sustituido -- por un capitalismo de Estado, no menos anónimo y despersonalizante" (CAMPANINI, G., 1973, 187). Mounier no habla nunca explícitamente de autogestión, pero la inflexión que supone sobre todo un examen de los pensadores anarquistas del XIX (Anarchie et Personalisme, 1937) en la permanente tendencia comunitaria o socialista del discurso mounieriano de la ciudad, permite hablar de una instancia federalista, descentralista o simplemente autonomista, en la nueva concepción que el personalismo mounieriano se



hace de la actividad económica en particular y en general, como veremos, de la vida comunitaria en la nueva ciudad. En ese sentido se ha podido escribir que Mounier tiene ganado un puesto en la amplia y plural tradición socialista, a la cual no hay que entender centralizada, aristocrática y autoritariamente, sino fedrativamente como dirían los anarquistas (FLOREZ MIGUEL, C., - -- 1975, 104) (40).

Por todas estas consideraciones, debemos reconocer la existencia y la innegable operatividad del momento socialista en la alternativa anticapitalista de Mounier, sin olvidar la exigencia de subordinación de todo régimen socialista a una ética de las necesidades humanas, como instancia compulsiva y crítica de toda ordenación económica que confiese responder a esa tendencia. No basta con decir que "el socialismo de Mounier no puede ser más que humanista" (BARLOW, M., 1975, 100, 191), o que "la ciudad -- personalista está más cerca de la 'ciudad harmoniosa' de Péguy -- que de la sociedad socialista de Marx" (RIGOBELLO, A., 1955 A, - 99) (41). Estas aproximaciones críticas, si bien nos hacen ver parte de la realidad, se arriesgan a ofrecer una visión un tanto idealista o angélica del socialismo mounieriano. Después de que Mounier mostrara su disconformidad respecto de una abstracción -- histórica de la orientación socialista (III, 213, 227, 514; IV, 189) (42), no podemos negar que su discurso comunitario se orienta en una decisiva y casi podríamos decir que única finalidad: -- teorizar cambios dialécticos de estructuras sociales y económi--cas en conjunción con una vasta transmutación de valores, para -- llegar a un esp<sup>o</sup>cio histórico y material en el que la "persona en

cernada" disponga de instrumentos también históricos para superar la historicidad (43). Claro que podría plantearse qué es -- aquí lo primero, en el orden de la teorización sobre la praxis -- histórica del cambio, si la cuestión de los fines o la de los medios. Pero ello es metodológicamente irrelevante en el seno del discurso comunitario, ya que para Mounier, por concesión generosa de su dialéctica de la historia, la totalidad axiológica y -- trascendente en la puntualidad praxeológica de los cambios históricos la da la vocación comunitaria; el telos, como realización de lo incondicionado metahistórico, reside ya como decisión en cada pragma de la comunidad. Así, el socialismo es al mismo tiempo espacio político: ciudad socialista (III, 233, 244, 514; IV, 189) y anuncio profético (I, 65-67, 132-136, 980 y ss.) de la -- ciudad personalista cristiana; preámbulo de la liberación en la historia humana. Es cierto, en fin, lo que escribe Lucien Guissard: "El socialismo con el que Mounier soñaba no se confundía, en realidad, con ningún sistema existente. Preconizaba un conjunto de medios, no un sistema completo. Tendríamos derecho a pensar que sus previsiones concernientes a la evolución de los países occidentales se revelan como inadecuadas si consideramos el ejemplo de un país como Francia, en el que el capitalismo se -- abre a una reforma y en donde la burguesía lleva las de ganar -- (44). Mounier no se equivocaba al detectar una constante expansión de ciertas técnicas preconizadas por las escuelas socialistas, y notablemente la planificación, que había dejado de ser -- un fantasma. Nos parece poco equitativo afirmar, como se ha hecho, que Mounier olvidaba el sentido providencial de la historia

para limitarse a sus objetivos políticos y sociales. Tuvo palabras nada equívocas sobre el lugar de lo sobrenatural en el destino de la humanidad; supo, cuando hacía falta, recapitularlo todo bajo la mirada de la fe. ¿ Pero acaso no fue también su vocación particular aportar su luz en los debates temporales ?. En varios pasajes de su obra se experimenta el sentimiento de que subordinó la presencia cristiana a la creación de nuevas formas de sociedad. Sin embargo, aquella debe ser leída en su movimiento fundamental y yo no creo que se pueda ver en ella otra cosa - que un impulso de fe, una voluntad de renovación religiosa" (GUSSARD, L., 1962, 122).

La crítica que Mounier hace de la civilización burguesa e individualista, no se agota con el anticapitalismo y su alternativa. La globalización de la crítica al desorden establecido no se alcanza sin la denuncia de los desórdenes que intentan establecerse: el nuevo orden fascista y el totalitarismo comunista.

No es conveniente desvincular el anticapitalismo mounieriano de su antitotalitarismo. Tanto el desorden capitalista como las amenazas totalitarias de la época de entreguerras, constituyen acontecimientos evidenciantes de una oposición diametral a la racionalidad histórica que la concepción personalista exige básicamente. Las tres formas históricas implican, en efecto, un desorden, en tanto que desarreglan con similar intensidad el proyecto moderno de la racionalidad comunitaria. La veta anarquista que se dibuja en la superficie general de la obra de nuestro autor acentúa quizás con más intensidad que la marxista la tendencia de Mounier, no muy ostensiva en realidad, a incluir tam-

bién al capitalismo entre los regímenes totalitarios. La simpatía que muestra Mounier en Anarchie et Personnalisme respecto de la crítica antieautoritaria de Prudhon o Bakunin contra los regímenes liberales de la voluntad general centralizada, aparte de otras referencias dispersas (45), nos permiten justificar nuestra afirmación. Sin embargo, en efecto, no es tanto el capitalismo liberal como el ascenso de los partidos y regímenes fascista nacional-socialista y comunista lo que constituye el constante correlativo del antitotalitarismo mounieriano. Este, en su más profunda expresión, presenta un carácter filosófico, en el sentido de que por encima del discurso político, la misma dinámica expresiva del personalismo debe rechazar la totalización por ella misma, y así, deberá oponerse al espíritu de sistema cuando éste responde tan sólo a móviles de autojustificación ideológica (46). Y aplicado al ámbito de la problemática comunitaria, la exigencia antitotalitaria del personalismo se mueve en una siempre difícil dinámica de rechazo y diálogo (nunca aceptación) con las expresiones y las propuestas totalitarias. Mounier deja entrever en algunas ocasiones la inevitable tangencia de la crítica personalista a la democracia burguesa del liberalismo en decadencia con una exaltación totalitaria de aquellos valores espirituales que sucumbían con las formas liberales. Así, sobre la revolución nazi escribió: "Si bien comporta un mal absoluto no es, en todos sus factores, el mal absoluto. La dura purificación de los fascismos prende fuego a todo un aparato carcomido que nosotros no hemos dejado de combatir, en nombre de otros valores" (47). La crítica de Mounier frente a movimientos políticos o ideológicos

como el fascismo italiano o el nacionalsocialismo siempre intentó diferenciar en ellos una posibilidad inicial de espiritualidad recuperable, de una degeneración antipersonalista, sobrevenida o en ocasiones también inicial, respecto de los valores que defendían. El resultado definitivo de la crítica mounieriana es una irrenunciable actitud antitotalitaria frente a todo aquello que el personalismo no reconozca como una clara defensa de las personas o los grupos. ¿Cómo una actitud filosófica tan decididamente proclive a la defensa de la libertad del sujeto, desde la misma base de la definición de sus categorías centrales, podría aceptar ni siquiera en última instancia, aquellos regímenes que la conculcan ya mediante la instrumentalización política de un trasfondo contradictorio de los que Mounier llamaba pseudo valores espirituales ? (cfr., I, 225 y ss.). El mismo Mounier -- nos recuerda que desde sus orígenes, el pensamiento y el movimiento personalista se mostró manifiestamente antitotalitario: -- "la misma denominación de personalismo respondió desde sus orígenes al ascenso totalitario. Nació de ella y contra ella" (III, - 181). No es lícito implicar a Mounier en connivencia alguna con el fascismo (48). El personalismo se encara con los fascismos, y en general con el totalitarismo ascendente de los años treinta y de la guerra europea, con la misma táctica teórica de denuncia -- que había empleado contra la decadencia y la despersonalización liberal-capitalista, intentando mostrar la desvirtuación de una espiritualidad, originariamente aceptable desde una óptica humanista, que se muestra en la praxis histórica de los sistemas sociales, políticos y económicos como instrumento al servicio de --

la conculcación y la degradación de las mínimas libertades para el sujeto y las comunidades.

Pero el personalismo mostró también una visión positiva de su propio "totalitarismo", distinta en su esencia a la que reside en la orquestación política de las ideologías dictatoriales.

Al reflexionar sobre las formas de unión del movimiento personalista, Mounier hablará en efecto, de una "colaboración totalitaria en el seno de una comunidad perfecta" (I, 241, 249). Es decir, el "totalitarismo" personalista se pone sólo como valor - al que deberá aspirar la acción comprometida personalista. La comunidad totalitaria es la comunidad de la colaboración, el ideal al que se tiende a través de un régimen social y político en libertad: no es sino la comunidad personalista, fruto de la totalización de las singularidades que aparecen en la racionalidad formal transitoria de la sociedad histórica (49).

Para Mounier, en ese sentido, "la sociedad perfecta no es - de naturaleza política sino mística. Es una sociedad totalitaria; de un totalitarismo espontáneo que no necesita recurrir a - un medio exterior. Y sin embargo, dicha sociedad se sitúa fuera de la historia; como una meta que mueve la historia pero que la trasciende siempre, por lo que ninguna sociedad histórica tiene el derecho de ser totalitaria y si lo fuese, lo habría conseguido con la fuerza" (RIGOBELLO, A., 1955 A, 101-102). La concepción "totalitaria" personalista, se inspira en última instancia, en la filosofía cristiana: "La necesaria distinción entre los -- dos dominios [político y espiritual] no ha sido tal vez suficientemente impulsada (o simplemente precisada) por quienes tienen -

el afán de mostrar el carácter totalitario de la visión cristiana. Es evidente que, para un cristiano, la historia de los Estados, como la de los individuos, está implicada en la historia -- del reino de Dios, que en ella ni un sólo acontecimiento se sustrae a la Providencia y a la Ley: en la medida en que participa en esa historia, el deber del cristiano no es, por tanto, jugar el juego de la ambición y de la aventura, sino tratar de descubrir las indicaciones de la historia providencial; en la medida en que propone unos objetivos a la comunidad, el cristiano no -- puede hacer abstracción de su objetivo final y del destino de ca da uno de los miembros de aquélla; ahora bien, es inevitable que la finalidad de una institución no se señale en su forma, o que la de una acción no repercuta en sus medios" (I, 454). La idea -- personalista difiere pues del totalitarismo laicizado, en rela-- ción con el dato fundamental de que la totalización social no -- puede y no debe realizarse en la historia, ya que en el nivel -- histórico, la implantación totalitaria contradice las singularidades de las expresiones relacionales sociales y por lo tanto, -- atenta contra la libertad en la esfera de lo público. La pequeña pero significativa diferencia de matiz entre la totalización per sonalista y los totalitarismos radica en que la comunidad perso nalista pretende presentarse como una comunidad totalitaria no -- impuesta coactivamente (50): "Que no haya confusión. Sólo una co munidad perfecta tiene el derecho de ser totalitaria. Las sociedades concretas que toman este nombre, usurpan un derecho que no les pertenece y que ellas no pueden reivindicar si no es por medios coactivos" (I, 249).

Ciertamente, la actitud antitotalitaria de Mounier no puede desvincularse de la crítica de la decadencia de la democracia -- formal. De forma expresa, sin embargo, esa crítica hace responsable el capitalismo del surgimiento totalitario (I, 701). Y ello es necesario tenerlo siempre en cuenta, cuando se aborda el examen del hilo conductor, que une el espíritu comunitario del personalismo con la defensa de las libertades. Las críticas del sistema democrático van siempre acompañadas de una serie de matizaciones que no permiten, salvo que se intente tergiversar, más -- que una lectura antitotalitaria de Mounier. Así por ejemplo, Mounier escribe: "El cáncer del Estado se forma en el seno mismo de nuestras democracias. Desde el día en que se privó al individuo de todos sus enraizamientos vivos, de todos sus poderes próximos, desde el día en que se proclamó que 'nada existe entre el Estado y el individuo' (Ley de Chapelier), que no se permite la asociación de los individuos, de acuerdo con 'sus pretendidos intereses comunes' (id.), el camino estaba abierto para los Estados totalitarios modernos. La centralización extiende poco a poco su poder con ayuda del racionalismo, al que repugna toda diversidad viva: el 'estatismo' democrático se desliza hacia el Estado totalitario como el río hacia el mar" (I, 706-707). Y no -- muy lejos matiza: "El mundo del dinero, si no temiese su caída -- próxima, podría ahorrarse el lujo de un fascismo: no existe terreno de maniobra más libre que el desorden liberal. Toda esta crítica, utilizada por los movimientos monárquicos y por las ligas fascistas, es una adquisición definitiva del personalismo, y debería haberse hecho en nombre de la persona, para no estar com



prometida por unos orígenes tan turbios" (I, 714) (51).

Pero el antitotalitarismo de Mounier queda más claramente - delimitada si cabe, cuando se examinan sus análisis de las ideologías y las expresiones prácticas que la época de entreguerras ofreció en Europa. En 1934 Mounier toma ya una clara posición de resistencia frente al totalitarismo: "Llamamos régimen totalitario a todo régimen en el que una aristocracia (minoritario o mayoritaria) de dinero, de clase o de partido asume, imponiéndole sus voluntades, los destinos de una masa amorfa -aún cuando ésta consienta y se entusiasme y, por lo mismo, tenga la ilusión de verse reflejada. Ejemplos a diversos niveles: las 'democracias' capitalistas y estatistas, los fascismos, el comunismo staliniano" (I, 337). Con esta designación, Mounier adelanta ya las bases de su análisis y crítica política de los totalitarismos. No temos ante todo, que Mounier habla de "aristocracia de dinero, - de clase o de partido". De ello se desprende que el régimen capitalista queda ahora incluido bajo la calificación global de régimen totalitario. Además habla de "aristocracia de clase" y no exclusivamente de clase burguesa, con lo que su crítica se extiende más allá del estricto campo de la crítica marxista. El totalitarismo se puede hacer también experiencia histórica, tal como - se estaba anunciando ya en el caso soviético, allí donde se ha - producido tan sólo una alternancia en el ejercicio del poder totalitario y no una supresión de la forma totalitaria genérica en las relaciones de poder. En este sentido, como nos recuerda Carlos Díaz, en Mounier siempre hay una preocupación por ayudar a - que el marxismo deje de ser una doctrina totalitaria y la Unión

Soviética "el totalitarismo que se dice demócrata" (52), el "régimen más fascista que proletario" (53) y otras derivaciones de ahí deducidas (DIAZ, C., 1978, 157-158). Sobre ello volveremos - más adelante.

Por otra parte, el destinatario de la imposición del poder totalitario es "la masa amorfa", contrario diametral de la "comunidad", que será el cuerpo social destinatario y participante en el ejercicio del poder en el régimen democrático descentralizado personalista. Por ello, en contraposición al totalitarismo, Mounier propone denominar democracia "... al régimen que se basa en la responsabilidad y la organización funcional de todas las personas que constituyen la comunidad social" (I, 337). Como ha escrito Candide Moix (1964, 98), es muy importante señalar que en Mounier no hay, como en Marx, un mesianismo del proletariado. La idea de una clase oprimida que se convierte en la clase que detentará todos los puestos del poder y oprimirá a su vez, le es absolutamente ajena. Hay un espíritu del pueblo, del mismo modo que hay un espíritu burgués. Para Mounier, el pueblo no es una clase: "... Este compuesto esencial de la historia que es el pueblo, no se definirá a través de consideraciones sociológicas abstractas" (54). Escribe en el mismo estudio: "Nosotros no hacemos ... de ese ensueño de civilización el atributo de una clase: el pueblo permanece orgánico en la misma medida en que no se ha endurecido como clase y puede dirigir el movimiento de la historia. Todos los demás medios sociales, burgueses, intelectuales - deben, en sus partes todavía sanas, ser desvelados en lo mejor - de sus tradiciones y llamados a la obra, donde tienen un lugar -

designado; están demasiado anémicos, sin embargo, para desempeñar algo más que un papel secundario, a excepción de algunos de ellos. Evitarán los errores, prevendrán los excesos, canalizarán las fuerzas brutales, suministrarán técnicos, ayudarán al desarrollo de una espiritualidad todavía elemental. Pero la sangre y el impulso vendrán de otra parte" (55). Así pues, Mounier elabora su designación del totalitarismo, con la intención de evitar construcciones reduccionistas; con el fin de totalizar la crítica antitotalitaria. Este es el motivo de no hablar de una aristocracia de la clase burguesa, reduciendo el totalitarismo a un fenómeno producido en el seno de la lucha de clases (56).

Respecto del fascismo, Mounier se expresó en claros términos condenatorios, con la principal intención de deslindar el terreno vedado a las ideas personalistas. En primer lugar diferencia el totalitarismo del fascismo: "Existe una fuerte tentativa de agrupar bajo una misma especie, pese a sus divergencias notables, a las concepciones fascistas, nacionalsocialistas y comunistas" (I, 575). En esta aproximación, advierte ya, sin embargo, que hay una nota común a las tres concepciones: "Desde el -- punto de vista de las exigencias de la persona humana, la que en última instancia decide, sus incompatibilidades más radicales desaparecen, efectivamente, tras su pretensión común de someter -- las personas libres y su destino singular a disposición de un poder temporal, centralizado, que, habiendo asumido en él todas -- las actividades técnicas de la nación, pretende por añadidura, -- ejercer su dominio espiritual hasta en la intimidad de los corazones. En el orden de las definiciones, Mounier llama en alguna

ocasión fascismo en sentido amplio, al totalitarismo: "Por totalitarismo o 'fascismo' en sentido amplio, podemos designar más exactamente todo régimen tendente a una subordinación total de la persona a los aparatos, político o técnico; y por situaciones pretotalitarias o prefascistas, las situaciones que lo preparan" (57).

Mounier designa el fascismo destacando en él la concurrencia de dos elementos. A la izquierda, el imperialismo proletario, en relación directa con la mística revolucionaria de la superación de la sociedad burguesa; elemento que se expresa en forma política o sindical. A la derecha, una cierta exasperación del nacionalismo; una cierta voluntad de expansión imperial -- (58). A esto hay que añadir, "a derecha e izquierda, una consagración íntima de las fuerzas del odio y ciertos sentimientos ambiguos, tales como antisemitismo, xenofobia, búsqueda de la exaltación, cultivo del resentimiento de humillación, apología y -- ejercicio del desprecio" (59). Esta cierta mescolanza en la designación del fascismo corresponde a una aproximación periodística al tema en un momento (1938), en el que el agolpamiento de los hechos políticos y sociales anunciaba ya el advenimiento de una Francia fascista y los correctivos que proponía la izquierda comunista, correspondían más bien al modelo estalinista. Según muchos políticos y pensadores franceses, en esa época Francia ya había entrado de hecho en un período prefascista y todavía, sin embargo, el fenómeno no se identificaba exclusivamente con posiciones políticas de derecha (60).

Una aproximación más consistente desde el punto de vista --

teórico al fenómeno fascista se contiene en Révolution Personnaliste et Communautaire, en las páginas encabezadas por el título: "De los pseudo-valores espirituales fascistas" (I, 255-263), que se diferencia ya de otro texto que Mounier titula "Tentación del comunismo" (I, 263-271). Asimismo dedica una parte del Manifeste au service du Personnalisme a "las civilizaciones fascistas" (I, 575-585), título aplicado por Mounier a su estudio sobre el fascismo en sentido genérico, aunque con referencias expresas al caso italiano y al nacionalsocialismo alemán. En esta ocasión, también distingue Mounier su análisis del fascismo respecto del estudio del "nuevo hombre marxista" (I, 585-601). Estos textos, junto con otras referencias dispersas en la obra de Mounier, agotan la visión personalista sobre el fenómeno fascista (61).

En R.P.C., Mounier señala que el fascismo debe de entenderse como una "reacción de defensa" que presenta unos caracteres concretos. En primer lugar, el abandono del liberalismo por un capitalismo de Estado, pero sin revisar profundamente las bases mismas del capitalismo: primacía del provecho, fecundidad del dinero, poder de la oligarquía económica. En segundo lugar, la integración del movimiento obrero en el gobierno del Estado, pero en manos y bajo la dictadura del poder autoritario, y a través del capitalismo. Por último, el intento de educar al pueblo en la mística vital de la salud pública y de la grandeza nacional, incardinada en la mística del jefe del partido, encarnación del Estado. Pero quizás, la mayor densidad de la denuncia antifascista de Mounier, reside en la crítica de los pseudo-valores espiri

tuales fascistas. En ese sentido, dice Mounier, el fascismo se - presenta como un pseudo-espiritualismo al emplear ciertas "espi- ritualidades pesadas" y ciertas "místicas ambiguas" para tirani- zar a la persona. Asimismo, el fascismo no es más que un pseudo- humanismo que somete los valores humanos al imperio definitivo - de intereses materialistas (I, 256-257). El problema principal - es que el fascismo no se plantea el problema de la persona. Es - decir, es sobre todo el carácter antihumanista o ahumanista del fascismo lo que descubre su faceta antipersonalista. Y en este - punto, Mounier distinguió específicamente el fascismo del marxis- mo: "Cuando se reprocha al comunismo el no plantearse el proble- ma del hombre singular, del hombre como persona, él nos recuer- da, sobre todo recientemente -escribe Mounier en 1936-, que la - dictadura colectiva y minoritaria del proletariado, no es más -- que una necesidad provisional, y que el marxismo ha puesto siem- pre como fin último de la revolución 'la liberación del indivi- duo', el 'reinado de la libertad' y la desaparición del Estado. Efectivamente, estas fórmulas, mucho más vivas y orgánicas en el marxismo primitivo que en los defensores de una dictadura 'provi- sional' que dura desde hace casi veinte años, testimonian que el problema de la persona ha sido entrevisto por él, mientras que - un fascismo consciente se niega a plantearlo" (I, 590). Y puntua- lizando sin embargo, aunque con insistencia en la distinción con el fascismo, escribe: "Pero aquí llamamos la atención sobre nues- tra oposición: el optimismo que el marxismo profesa, a la inver- sa del fascismo, sobre el porvenir del hombre, es un optimismo - colectivo, que recubre un pesimismo radical de la persona" (I, -

598).

Siguiendo con su análisis crítico del fascismo, Mounier lo explica como hecho, en relación con unas coincidencias de situaciones históricas en distintos países, como consecuencia de haber realizado una falsa síntesis de las mismas y de haber extraído de esta síntesis una doctrina inacabada y difusa en sus orígenes. En el seno de esta doctrina se ha de constatar, ante todo, una "negación revolucionaria del racionalismo burgués", negación que a simple vista puede parecer cargada de sentido personalista, pero que encierra un fundamental contrasentido: confundir racionalismo con intelectualismo. Por esta vía confusionista, viene a sostener Mounier, intenciones que son sanas en su origen, - desembocan en la aberración irracionalista. Se trata, en efecto, de la primacía de lo irracional y de la fuerza, en oposición a - la primacía de lo espiritual que proclama el personalismo. En definitiva, el fascismo, en su intento de realizar una "revolución espiritual", termina no ya por negar lo espiritual, sino por eliminar los valores a base de pesadas "espiritualidades" y místicas ambiguas. La mística del jefe, por ejemplo, está construida a base de contradicciones internas, puesto que remite a la concepción de la persona "no al servicio de valores universales que la engrandecen, sino al servicio de un hombre particular que recibe carta blanca por encima de las instituciones, tanto por su temperamento, sus debilidades y sus ambiciones, como por su supuesta genialidad" (I, 258). Es una mística que se nutre de la voluntaria dimisión, por parte de cada hombre, de su cualidad -- misma de hombre. Así por ejemplo, se corrompe la disciplina y no

queda más que coacción. Todo, en diametral oposición al personalismo.

La doctrina fascista implica también un "rechazo del individualismo" (primacía de lo colectivo nacional), siendo así que la "colectividad nacional" es un contrario ontológico de la comunidad humana, puesto que su teorización se basa en la biología social y no en la persona: "El fin del individuo es en definitiva, su anulación por identificación o confusión con el Estado. El individuo no es más que un 'socius' y no existe más que en la totalidad, como gustan de decir los teóricos fascistas" (I, 580) - - (62).

Según todo ello, el antipersonalismo del fascismo es radical, dirá Mounier. La persona no sólo es despreciable sino que es el enemigo, el mal, puesto que tiende inevitablemente al atomismo y al egoísmo (vigencia del pesimismo antropológico) (63). Y ese rechazo del individualismo del que hablan los fascismo, es sólo teórico. En la práctica no salen del plano individualista: "Los fascismos han nacido de las democracias agotadas, cuyo proletariado por lo demás se hayaba muy poco personalizado" (I, - - 584). Las opciones últimas, sostiene Mounier, las únicas que forjan al hombre en la libertad, permanecen a nivel de la colectividad. La persona sigue estando desposeída. Lo estaba en el desorden y lo está ahora en un orden impuesto. Se ha cambiado de aspecto pero no de plano (cfr., I, 584).

Mounier desenmascara al fascismo como un régimen que cree haber resuelto las contradicciones existentes entre individuo y Estado y cuyo verdadero fin es conseguir la absorción del indivi



duo por el Estado. Por otra parte, si es verdad que el Estado está orientado hacia la protección del individuo, ¿ cómo conciliar esta idea con la idea fascista de que la verdadera libertad es - la adhesión completa al Estado ?. Para Mounier, este absoluto hace que el fascismo sea más que un estatismo, "un panteísmo religioso que implica la identificación del individuo con el Estado como el cristiano con Dios". De este modo, el Estado se convierte "en una iglesia, incluso más que una iglesia, ya que no reconoce realidad a las personas y a los grupos intermedios más que en su propia substancia" (I, 581). Este juicio de Mounier rememora el de Pío XI, cuando en 1931 advertía a los italianos del peligro totalitario, recordando que la doctrina tomista de la libertad individual era inconciliable con la puesta en práctica de la tesis hegeliana sobre la supremacía del Estado, que lleva a una "Estadoletría pagana" (GUYER, M.T., 1976, 230) (64).

Si pasamos del plano teórico al práctico, descubrimos la -- realidad sofocante del régimen de partido único, organizado estrictamente y bajo la égida del jefe. En tal sistema, no hay sitio para libertad alguna.

Respecto del nacionalsocialismo, Mounier hace el análisis - de Mein Kampf en 1939, y extrae de su estudio, tres series de -- lecciones que se refieren a la política extranjera, la táctica a seguir para hacer triunfar la doctrina y unas lecciones de carácter (65).

Hitler expuso su doctrina en 1923, diez años antes de su subida al poder. Y si en ella hay muchos puntos de contacto con el fascismo de Mussolini, sobre todo en cuanto a la exaltación de -

ciertos valores espirituales, hay también divergencias de fondo. Sin embargo, los dos se mostraron como perfectos militantes del antiindividualismo y del antiintelectualismo. En este sentido se expresa la aproximación sintética de la lectura de Mounier (66). La inteligencia que Hitler ataca es la inteligencia liberal, es decir, esa forma de inteligencia propia del espíritu pequeño-burgués que desvirtualiza los caracteres y se agota en el análisis y la crítica. Lo que busca Hitler es inocular en el pueblo alemán el odio por los intelectuales y formar, ante todo, cuerpos sanos y caracteres, en cuyo proceso de formación, la cultura intelectual no intervendrá más que en un segundo lugar (67). Según Mounier, no se puede criticar a Hitler por haber querido revalorizar el trabajo corporal, demasiado a menudo, considerado inferior a cualquier trabajo intelectual. Hay también que aceptarle el que exigiera de cada uno el desarrollo del sentido de la responsabilidad, luchando contra la decadencia de la autoridad y la demagogia de la irresponsabilidad, propia de las democracias liberales (68). Sin embargo, añade Mounier, hay que denunciar las ambigüedades de esta concepción. Sobre esas premisas, el nacionalsocialismo rechaza a los débiles físicos, aunque tengan otros dones, de lo que resulta un desprecio hacia el hombre inferior por parte del hombre llamado superior; una "dureza pagana" como no se veía desde el advenimiento del cristianismo (69).

En el plano doctrinal, las diferencias a que aludíamos, entre el nacionalsocialismo y el fascismo, son para Mounier evidentes. Y ello sobre todo en lo que se refiere a la concepción del Estado: "El nacionalsocialismo se nutre de concepciones menos ce

seristas y más wagnerianas de la comunidad social. La realidad - primera, la sustancia mística, no es ya el Estado, como en el caso fascista, sino la 'comunidad del pueblo', el Volkstum, la -- Volksgemeinschaft, noción orgánica opuesta a la noción estática (como su nombre indica) del Estado" (I, 582). El Estado no es -- más que un aparato al servicio del pueblo alemán, mientras que - en la Italia fascista, el individuo, como veíamos, no tiene existencia propia fuera del Estado. Por otra parte, la nación alemana considera al Führer como un enviado de Dios, lo que creará -- una nueva "iglesia" y la supresión de la religión católica. En - la Italia fascista permanece, sin embargo, la fidelidad católica. El italiano, en definitiva, se vanagloria de su dictadura, - mientras que el alemán no sabe ni lo que quiere decir ese término (cfr., I, 583-584).

La puesta en práctica de la doctrina nazi, tiene repercusiones tanto en el plano interno como en las relaciones con otros - estados y para Hitler es el partido quien deberá mantener la integridad de la doctrina. Mounier piensa que en este punto, Hitler da lecciones de moralidad a las democracias liberales. Así, para Hitler, dice Mounier, la eficacia de una acción es proporcional a la firmeza y a la constancia de la doctrina. Sin embargo, esta premisa, que es aceptable como tal, se corrompe en su - deducción nazi: en efecto, según Hitler, la política no debe ser tolerante y le está prohibida toda colaboración con otros movimientos. También en ese sentido, la propaganda nazi no se concibe más que en términos de eficacia, en contradicción flagrante, dice Mounier, con la pretensión de Hitler de no adular nunca la

pasión de las masas. Una propaganda en definitiva, inspirada en  
 Clausewitz, y que comporta un profundo desprecio del hombre - --  
 (70). La última regla de la doctrina moral y política de Hitler  
 reza: "En la acción, atacar, tomar la delantera sobre el adversar  
 rio y sobre el destino, forzar por la audacia hasta las situacion  
 es desesperadas" (71). De aquí, de esta concepción agresivista  
 de la acción deriva toda una concepción de la política de expan-  
 sión, que tiene una clara expresión en Mein Kampf: "Hitler tenía  
 ante él, con la república de Weimar, la masa alemana clásica, pe-  
 sada en la maniobra, calculadora, solemnemente discutidora hasta  
 la impotencia, atestada de funciones y de grados. Nos dejó algu-  
 nos cuadros crueles de sus palabras. Se presentó ante ella y an-  
 te sus primeras tropas, con una doctrina napoleónica del ataque,  
 que fue siempre una de las tradiciones del ejército alemán. Y se  
 opuso contra ese general de otra escuela, que proponía no atacar  
 hasta no estar seguro de contar con el cincuenta y uno por cien-  
 to de las posibilidades de vencer, al que responde: 'Un cancero-  
 so en peligro de muerte, no necesita el cincuenta y uno por cient  
 o de posibilidades para arriesgarse en la operación'. Su vida -  
 estuvo llena de esos ataques al sentido común, de esos cortocir-  
 cuitos provocados en el desenlace de los acontecimientos, de esa  
 violencia sobre el tiempo y lo probable. Se podrían citar muchas  
 anécdotas de su acción de militante. Un día en que los ferrovía-  
 rios se negaban a encender las calderas de los trenes de las - -  
 S.A., los hizo arrestar, los colocó por grupos en los wagones --  
 junto con sus hombres, anunció que éstos conducirían la locomotor  
 ra, advirtiéndole de que como no conocían el oficio, se iba a pro-

ducir un accidente: los ferroviarios cedieron a su postura. En otra ocasión, al ver ocupada por centenares de adversarios la sa la en la que pretendía hablar, entró con cincuenta hombres, a -- los que había advertido que ninguno debería salir vivo de la sa la antes que él. Colocó a sus hombres en un rincón y se puso a -- hablar encima de una mesa, en medio de sus adversarios. Diez minutos después, dirigía la pelea desde ese sitio; en veinticinco minutos, se había hecho el dueño de la situación. Es la misma -- táctica brutal, el mismo juego duro que después utilizaría en po lítica internacional... En un hombre así hay una especie de re-- chazo fundamental del acogimiento, de la entrega, una necesidad perversa de violar el tiempo y las voluntades... Bajo una forma brutal, descubrió un ritmo fundamental de la acción. La acción -- es concentración. La acción es coraje, sobre todo coraje físico: una idea toma cuerpo, se puede leer en su libro, sólo cuando ha sabido dotarse de una organización de combate. En Alemania esto quiere decir un organismo paramilitar, en Francia, una especie -- de caballería de militantes, algo distinto del habitual asistente a conferencias o reuniones" (72).

En su crítica del totalitarismo, Mounier no descuida pues, ni los análisis históricos estructurales ni las causas más individualizadas, como son el papel de los líderes en los movimien-- tos históricos. Pero la primacía en el análisis crítico del fenó-- meno, la definitiva instancia, es lo que acontece en el movimien-- to general de la historia, no las anécdotas aisladas. "Mounier -- no abandonó jamás la idea de que ante el furor totalitario, que al inicio del siglo XX toma la forma de una de las más violentas

tempestades sociales que la historia haya registrado, es necesario guardarse de las ilusiones y de las apariencias. Si se quiere elaborar un juicio sereno y objetivo no debemos dejarnos influenciar ni por la jactancia del fascismo de las tribunas y los desfiles, ni por las mentiras del antifascismo académico" (MONTANI, M., 1959, 106). Persiguió y denunció el peligro fascista - - allí donde se insinuaba. Por ello Mounier siempre estuvo dispuesto, y con particular vehemencia, a la denuncia de la "cruzada" - franquista, durante y después de la guerra. Como nos relata Montani (1959, 108-109), la batalla por la defensa del cristianismo había mimetizado intereses políticos. Por eso Mounier se mostró duro e intransigente, incluso sarcástico, con el movimiento de - Franco y rechazó en este caso el diálogo que sostuviera con el - comunismo. En Mounier encontramos respecto del franquismo, solamente "la cadena radical de esos 'santos' que han osado desencadenar una guerra tan espantosa, cuyo horror no podía ser justificado por ningún motivo. ¿ Por la Iglesia, dice usted ?. Yo también tengo testigos, y muy próximos, de esos hombres. Ciertamente a Franco lo conozco menos. Pero en cuanto a Sanjurjo, Queipo de Llano o Mola, sé bien de qué ambiciosos políticos se trata. - No ha sido Esprit, sino la "Revue de Paris" quién ha revelado -- que son todos francmasones: itan fácil es ampararse en un bello motivo!. Y qué decir de la Iglesia, ¡salvada España por mercenarios moros con la promesa de provechosos pillajes!. Tras ellos - se esconde todo el viejo aparato feudal y todo el nuevo feudalismo industrial, la banca. ¿ Vamos de nuevo a confiarles a ellos - la protección de nuestra Iglesia de Cristo, para hacer que odie

todavía más y que se consolide todavía más su divorcio con ese pueblo del que decía Bossuet que es su sustancia humana y que -- los demás cristianos no estén ahí más que para servirle ?" (73).

Mounier hizo significativas declaraciones en torno a la guerra de España, siempre en el mismo tono antifranquista. En junio de 1937, el Ministro de la Propaganda de los "cruzados" franquistas declaraba: "Nosotros tenemos un enemigo más peligroso que el ejército rojo, más peligroso que el socialismo y que el comunismo, y cuya fisonomía nos es conocida: quiero denunciar aquí al -- hebero y traidor (sic!) Meritain y a una cierta prensa, cuya lectura nos aterra como católicos" (74). En 1938, Mounier declara -- por su parte, resumiendo toda su actitud frente al franquismo: -- "Los muertos inocentes, el exceso de odio, cuyo justo resentimiento popular se ha debido engrandecer para llegar a las masacres, no nos impedirá que gritemos con Mauriac, por encima de la voz de los Fariseos: 'Existe cuando menos un crimen que los más abyectos asesinos de Barcelona no habrían cometido: no han comprometido a Cristo'. ¿ Cuántos años, cuántos siglos necesitará -- la Iglesia de España para salir del espantoso equívoco y para -- que los hijos de las mujeres asesinadas en Guernica, en Durango, en Barcelona y en toda España, aprenden a no confundir la causa de su Dios con la del general Franco ?" (IV, 35). Algunos párrafos de una carta a Jacques Chevalier, también a propósito de la guerra de España, clarifican aún más la posición de Mounier al -- respecto: "A propósito de España. Yo no creo que nuestra actitud al respecto sea errónea. Lo erróneo está en la trágica antinomia histórica de la que la España 'católica' comparte la responsabi-

lidad con las fuerzas malas, y que hoy día sólo posibilita unas posiciones bastardas. Conozco el parágrafo 20 de esa Encíclica - [Divini Redemptoris, 19 de marzo de 1937], dirigida en un tercio contra el comunismo y en dos tercios contra la mayor parte de -- los que combaten hoy contra el comunismo, y no veo en ella más -- que aliento para perseverar en nuestra tercera vía... Y teniendo presente que además de la Encíclica contra el comunismo, existe otra simétrica contra el hitlerismo, ¿ se puede decir que la situación de Franco sostenida por la Alemania nazi es diferente de la de sus adversarios, sostenidos por los comunistas ?. Tenga seguridad de que Esprit sería el primero, en España o en cualquier otro sitio, en ponerse en lucha contra una amenaza comunista... Esprit jamás defendió a los hombres de Valencia. Defendió una legalidad republicana contra los generales perjuros y contra una - amenaza de Estado fascista bajo la influencia germano-italiana, es decir, contra la amenaza de los que mañana estarán frente a - sus hijos y su país..." (IV, 605).

El discurso comunitario de Mounier, en su faceta antitotalitaria, debía afrontar el movimiento comunista por la radical exigencia de vinculación del pensamiento comunitario a las más flagrantes realidades históricas de la época en que se desarrolla. Sin duda, el comunismo contenía importantes indicaciones resolutorias de la crisis del sistema capitalista, que sobre todo en - los años treinta europeos, se enunciaaba como proceso histórico - irreversible. Mounier gustaba de decir que la vinculación y la - simpatía del personalismo hacia el movimiento comunista, surgía del reconocimiento de que fue este movimiento, quien por vez pri



mera se había enfrentado radicalmente al mundo del dinero. Pero el momento espiritualista de la propuesta revolucionaria persona lista, impedía una total compenetración en la acción entre los dos movimientos. No obstante, es de destacar la actitud constante de diálogo -duro y fraterno (IV, 137)- con que Mounier se - - acercó al comunismo de su época, a diferencia del rechazo frontal del sistema capitalista o de los fascismos (75). Sustentado por un debate doctrinal en torno al marxismo, en el que no corresponde ahora detenerse (76), el diálogo político de Mounier con el comunismo desde la óptica del discurso comunitario, se refiere a las consecuencias políticas y de moral social, que la importancia creciente de los partidos y, en general, del movimiento comunista, puede originar en los esquemas de la acción comprometida personalista, en orden a la construcción de la nueva ciudad. A lo largo de toda su obra, Mounier presta una constante -- atención al desarrollo del fenómeno comunista, tal como se expresa en su época. En varias ocasiones, la crítica ha sistematizado la cronología de este diálogo de Mounier con el comunismo, refiriéndose bien solamente, a los escritos y acciones de Mounier, - bien al conjunto de la revista y el movimiento "Esprit" (77).

En un cierto paralelismo con la reflexión teórico-doctrinal con el marxismo, el análisis y la crítica de Mounier al movimiento comunista, pasa por las siguientes etapas (78):

1ª.- Hostilidad irreductible frente al comunismo (octubre - de 1932 a junio de 1936). Dicha hostilidad se produce en el curso de los análisis frente a la imagen que ofrece la URSS estali-

nista, las posiciones ideológicas del PCF y el pacto franco-ru--so. Quizás, el artículo de esta época que mejor recoge el rechazo de Mounier al comunismo, tal como se estaba expresando en el seno de esos acontecimientos históricos, sea el titulado Tenta--tion du communisme: pour un certain sang-froid spirituel (79). - Mounier alude en este artículo, sin sentir en exceso la necesi--dad de una defensa directa, a la acusación de "excesiva compla--cencia" hacia el comunismo por haber reconocido en él una "auténtica suma de valores espirituales" (IV, 107), así como el mérito de haber sido "el primero en romper, aunque con medios incomple--tos, con el mundo del dinero" (IV, 113). Antes de manifestar sus divergencias con el comunismo, Mounier señala "la profunda simpa--tía que producen en nosotros esas motivaciones, cuya superestruc--tura intelectual, sin embargo, no podemos admitir" (IV, 107), y precisa que "juramos por adelantado fidelidad a la miseria, en -- la seguridad de que jamás nos encontrará frente a ella, en el -- campo de los defensores del dinero" (IV, 108). Pero a partir de ahí, las divergencias son abundantes. En primer lugar, mientras que el comunismo, como movimiento de lucha política, "se identifi--ca con la necesidad de la historia, la verdad social o la aspira--ción de las clases populares, según la perspectiva en la que se sitúe" (IV, 108) y su ideología es "inmanente a los intereses -- profundos y por tanto, a los pensamientos profundos del proleta--riado, como expresión de su libertad" (IV, 112), sin embargo, -- "para nosotros sigue siendo la ideología de un partido y de un -- sistema, y no podría integrarse en quienes la rechazan o mante--nerse en quienes se someten a ella solamente por un conformismo

que, bajo la apariencia de adhesión, es la más temible 'trascendencia' y la tiranía más extrínseca" (IV, 112). La razón del rechazo de Mounier es clara: "Incluso desde la concepción que defiende esta revista, insisto, hay mucho que aprender del marxismo. Pero existe una marxismo que no es sólo un notable método de investigación o un conjunto de intuiciones sobre la condición -- del hombre, muchas de las cuales rememoran las más profundas visiones de Pascal y del cristianismo; hay un marxismo que es una filosofía totalitaria, que hace de toda actividad espiritual un reflejo de las circunstancias económicas, que desdeña o niega -- los misterios del hombre y del ser, que no considera otra superficie del hombre que la que está en contacto con la vida de nutrición y de relación, que amenaza a la persona con los mismos - mecanismos que destina a liberarla. Hay un comunismo histórico - cuyas grandezas conocemos, cuyo mensaje oímos, en cuyo seno espiamos, para darle todas nuestras complacencias, pero acerca del cual debemos asimismo afirmar que no representa en la historia - del mundo y del propio comunismo otra cosa que la dictadura, pendiente de mil contingencias personales, tácticas, doctrinales, - de la disidencia de un partido, a su vez disidente en el seno de la gran escuela socialista. Cuando Trotsky ha sido puesto en la puerta de todas las Rusias, cuando auténticos valores humanos - como Victor Serge y Marcel Martinet han sido proscritos, por una facción en el poder, de la ortodoxia de la miseria, deberíamos sentirnos obligados por las evidencias históricas y por las exigencias del humanismo, a confiar todo el tesoro espiritual de la humanidad, a ese cantón de partido en ese cantón de duración!" -

(IV, 109).

2º.- El paso al apoyo político (junio de 1936 a julio de -- 1937). Con el apoyo al Frente Popular y a sus realizaciones, Mounier asume el riesgo de aportar una defensa indirecta del comunismo que sigue ofreciendo la imagen estalinista. En esta época destaca el artículo-crónica Rassemblement populaire (80), en donde, como el mismo Mounier reconocerá más tarde, "alentábamos de todo corazón aquella experiencia por las promesas que anunciaba; y las habría hecho realidad si los hombres que las hacían no hubieran sido utilizados por la política y hubieran sido en la - - práctica, tan poco tímidos como parecían al principio. Cuando finalmente la experiencia fracasó en 1936, publicamos un número de balance en el que intentamos deducir las razones de esperanza -- que encontrábamos en la experiencia y al mismo tiempo, las razones del fracaso, intentando mostrar, sobre todo, lo que deformaba las mejores intenciones revolucionarias, encerrándolas en una serie de 'impasses'" (81).

3º.- Retorno progresivo a una hostilidad contra el comunismo (julio de 1937 a julio de 1941). Esta evolución se produce, - sobre todo, en relación con el fracaso del Frente Popular y la - evolución ideológica y política del PCF al que se acusa como - - responsable de aquel fracaso y de permanecer aún ligado a Moscú. Los acontecimientos de Munich (82) no distraen la atención de -- Mounier lo suficiente como para no globalizar su seguimiento de la marcha histórica, y el diálogo con el comunismo prosigue es-

ta vez con importantes incursiones en el terreno doctrinal. Prueba de ello, el artículo Anticommunisme (83) quiere resumir los puntos de divergencia y los acercamientos al planteamiento comunista desde el personalismo. En primer lugar, Mounier rechaza la oposición a todo "anticomunismo" surgido "de amarguras, de resentimientos y a veces de rencores que entorpece hasta tal punto la sensibilidad, que no dejen lugar a ningún compromiso real" y -- ello porque "definirse en virtud de un 'contra lo que sea' es -- dar ventaja al pensamiento negativo y a los sentimiento polémicos, en detrimento del pensamiento creador, la inteligencia histórica y la comprensión de lo ajeno" (84). El anticomunismo político se debe en gran medida "a intereses económicos, a una ceguera histórica o a un egoísmo de clase... cuyas campañas, más absurdas que mentirosas, contra el fantasma de los 'cristianos rojos' y el instinto diabólico con el que su prensa llama 'rojos' a las víctimas de los golpes de fuerza: los niños de España, los checos, los chinos, los judíos y católicos alemanes, son otros -- tantos índices de esta maniobra. Todo nos indica que este invierno más que nunca, el susodicho 'anticomunismo' va a servir de -- señal de agrupamiento para las dos fuerzas satánicas de la época: el mundo del dinero y la mística totalitaria. No podemos -- aceptar, bajo ese falso slogan, ninguna solidaridad con dos adversarios irreductibles de nuestra concepción del hombre, so pretexto de exterminar a un tercero" (85). La auténtica posición de crítica no surgirá sino de una fe y de una doctrina superiores: "Acerca del comunismo en sí, que no se identifica ni con el movimiento obrero, ni con la cólera social, y que no es el señor Ma-

ritain, o la democracia o los comunistas, sólo nuestra posición se presenta sin ambigüedad... El comunismo no es tanto una política como una fe. Y sólo nosotros, y los cristianos entre nosotros, le oponemos una fe... En la Europa actual, el comunismo es uno de esos raros hogares de ascetismo, disciplina y entrega total. Pero sitúa, ante todo y en la práctica exclusivamente, la grandeza del hombre en una estrecha actividad que, mediante la razón científica, le convierte en amo y señor de la naturaleza. Al modelarlo solamente en virtud de la dominación industrial de las cosas, lo condena infaliblemente, a pesar de la intención -- donfesada por Marx y sin duda también por muchos militantes comunistas, a construir su vida, su corazón, su ciudad, según el -- ejemplo de las máquinas, es decir, en la tiranía y la inhumanidad" (86). Las consecuencias inevitables de ese vicio inicial -- son: el colectivismo, que "desprecia toda psicología concreta de la creación y del trabajo personal"; la tiranía estaliniana, -- "forma acabada de un estatismo tecnocrático, que debe romper, en una ciudad contruída como una máquina, todas las abundancias vivas de una ciudad hecha a la imagen del hombre" y una escuela de deformación y embrutecimiento que "constituye la táctica interior de los partidos comunistas, responsables de la lenta destrucción de la realidad popular, de su iniciativa, sus energías y su sentido de las responsabilidades y de la verdad" (87). Mounier denuncia también lo que entonces sólo era un anuncio de -- práctica imperialista y se enfrenta con acciones concretas del -- estalinismo: "Los hombres que tienen a su cargo los procesos de Moscú y lo que llevan consigo: el parasitismo de una revolución

popular mediante un enorme aparato de esclavitud que ha osado sacar las consecuencias del racionalismo burgués, no tienen derecho a la menor indulgencia, a la menor consideración. Sobre todo, no merecen que se les asimile, por escrúpulos, a los admirables militantes cuya confianza se ganaron mediante un sueño gigantesco" (88).

4º.- Período de confianza (diciembre de 1944 a junio de 1946). En los años inmediatos de posguerra, el diálogo de "Esprit" con el comunismo entra en una fase de renovada esperanza. La nota distintiva de la posición personalista frente a los socialismos reales que se van abriendo camino a partir del final de la guerra, es al mismo tiempo el augurio de una nueva época para Europa y la advertencia de los peligros siempre implícitos en la doctrina marxista que les sirve de base. En "Esprit", al tiempo que se critica a la III República francesa, hay unas alabanzas a las "democracias de masas". Se espera también mucho del PCF en la necesaria renovación francesa después de la guerra. Pero el propio Mounier no abandona tampoco, en el momento en que como él confiesa, "el comunismo se ha convertido en nuestro demonio familiar" (IV, 114), un agudo y profundo sentido crítico de lo que el comunismo ofrece a una Europa que quiere borrar para siempre la experiencia totalitaria y reanudar las auténticas expectativas revolucionarias. La confianza de Mounier en esta época, se basa en la credibilidad que el PC ha conseguido entre los trabajadores y grandes sectores de las masas populares, como punta de lanza de la transformación histórica que la salida de la -

guerra exige. Es la época sobre todo de afinar y profundizar en el debate con un movimiento comunista que se implanta progresivamente en media Europa y que gana adeptos entre grandes sectores de la otra mitad. En este período destaca un extenso artículo, - en el que Mounier continúa su diálogo con el comunismo, defendiendo sus posibilidades y advirtiéndolo de sus peligros (89). Se subraya en el texto la llamada de Mounier a la colaboración con los comunistas, en aras de la obra revolucionaria: "Hablar de revolución en nuestra era industrial y pensar que se hará la revolución sin que la clase obrera actúe como su punta perforante, - es una puerilidad que no tiene crédito más que en la ambición política o en la inteligencia de algunos espíritus confusos" (IV, 115-116). En el mismo sentido, Mounier reconoce la creciente creditabilidad del partido comunista en la Francia de 1946 como "élite de acción" o "elemento imprescindible de la revolución" (IV, 116). No obstante, el comunismo y el partido, siguen sin agotar en la teoría y en la práctica, el amplio espectro de la "riqueza obrera": "La razón se revela contra la idea de una especie de monopolio de la inteligencia política, por parte de una categoría de la nación" (IV, 117). Y siempre queda una alternativa a la militancia comunista, sin perjuicio de la participación en la tarea transformadora: "Si no podemos hoy en día ponernos al servicio del partido comunista, nuestra tarea puede consistir en preparar en diversos lugares y en diversos partidos, esa unidad de acción obrera, en los que las influencias tomarán cuerpo, cuando cada una de ellas haya reencontrado la fuerza de sus tradiciones y el orgullo de su fuerza" (IV, 140). Ello queda expresado como



alternativa frente al innecesario y peligroso monopolio del PC - pero va acompañado de la constatación crítica de la subsistente debilidad histórica del socialismo francés: "El socialismo francés hoy día, no es otra cosa que 'impotencia, vagabundeo ideológico y político, flotación entre la estrechez primaria y la nadería sentimental... y tiende al centro que fascina a cierta burguesía' (IV, 117-118). Y en el mismo tono: "El 'trabajismo' sin trabajadores del socialismo francés actual, comporta al mismo -- tiempo, un humanismo sin hombres" (IV, 118).

Todo ello, Mounier lo reconoce por un sentido profundo de - responsabilidad vanguardista y revolucionaria. Pero todo ello no le oculta a nuestro autor una acertada y como profética denuncia de las desviaciones totalitarias del comunismo en los países del Este. En las democracias populares, y ésta es una denuncia que - va desgraciadamente a confirmarse en la práctica, encuentra Mounier una vía antidemocrática, iniciada por las prácticas que ha impuesto el modelo soviético estalinista. Mounier cuestiona frontalmente este modelo, planteando la duda radical que desde el ocidente liberado surge en todos los espíritus progresistas, no - definitivamente alineados con el comunismo: "¿ Sigue siendo la - Rusia soviética aquella Rusia de Lenin, un régimen obrero y campesino progresivo y espontáneo, o se ha convertido completa e -- irremediabilmente en un funcionarismo de Estado y de partido, in jertado en la cepa revolucionaria ? ¿ La Rusia estalinista desea la liberación social de los otros países europeos, o retiene a - los partidos comunistas en una política temporalizadora primero y conservadora después, tendente a desarmar lentamente el socia-

lismo internacional en beneficio de su potencia establecida ?... Yo conozco su propia respuesta y no excluyo su verdad" (IV, 133). Y esa posición esperanzadamente abierta al comunismo y sus posibilidades, se turba ante la constatación de los inicios del "gulag". Al mismo tiempo que desdeña la falsificación occidentalista de la realidad soviética, Mounier plantea la duda: "¿ Cómo es que los comunistas no se han dado todavía cuenta de que, frente a la mala fe sistemática de la que han dado prueba respecto de la URSS la mayoría de nuestros informadores, la simple verdad, incluso con las debilidades que revelaría, sería más eficaz que una propaganda igualmente deformada ?... ¿ cómo negarse a oír -- esos rumores persistentes de deportaciones, de campos de concentración sobrecargados, de ejecuciones masivas que nos trae el -- vimiento del Este ?" (IV, 131-132). Esos rumores, en efecto, acabarán confirmándose y llevarán al Mounier personalista a la pérdida de la confianza, sobre todo cuando los procesos políticos y los "golpes de fuerza" del partido trascienden el cerco de silencio.

5º.- El final de la confianza (junio de 1946 a marzo de 1948). Las decepciones formales de este período surgen, sobre todo, a partir del viaje de Mounier a Polonia en 1946, que se inscribe en los esfuerzos de objetividad de la revista por combatir los argumentos de los anticomunistas que denigran las experiencias socialistas en Europa oriental. El proceso y la ejecución de Petkov, el proceso del cardenal Mindszenty y la dudosa ascensión al poder del Partido Comunista Checo, son los tres --

principales acontecimientos que ponen serios obstáculos a la con  
vencida actitud dialogante del Mounier de momentos anteriores --  
(90). Es sobre todo la denuncia del proceso de Petkov lo que per  
mite a Mounier desenmascarar la turbia acción política de hegemo  
nía por parte del partido comunista: "Primera fase: los brazos -  
abiertos a toda colaboración de buena voluntad; segunda fase: --  
por medio de mil escaramuzas, se dificulta la colaboración y fi-  
nalmente se la hace imposible; tercera fase: en la medida en que  
el ala no comunista de la revolución resiste a esta pequeña gue-  
rra, inicialmente desprovista de un proyecto de secesión, por --  
simple reacción vital, se rellena de fuerzas reaccionarias que -  
vienen a apoyar el único combate que persiste; cuarta fase: con  
el pretexto de esta intoxicación difusa, el Partido Comunista --  
elimina al ala no comunista de la revolución y asegura su hegemo  
nía" (IV, 148).

He aquí el largo diálogo con una causa y un movimiento que,  
impulsado por la buena voluntad de Mounier, no dejó nunca de pre  
sentarse como una necesidad histórica del compromiso político --  
personalista, fundado conscientemente, sin embargo, en la relati  
vidad de esa colaboración: "Nuestra propia función será siempre  
asegurar el vínculo de la historia con lo que supera y juzga a -  
la historia" (IV, 140). Mounier permanece fiel a la causa obrera  
hasta los últimos momentos de su vida y sin embargo, quiere siem  
pre señalar las reticencias morales y políticas que la conducta  
del partido comunista siempre le merecieron. En el último edito-  
rial que escribe para "Esprit", titulado Fidélité (91), escribe:  
"Nuestra filosofía debe en parte su sanidad a las aguas marxis--

tas, pero no recibió de ellas su bautismo. Si bien comparte muchas perspectivas concretas del marxismo, son otros sus fundamentos, y así todo queda modificado. Si desde 1944, prestamos al comunismo francés una atención particular, fué porque diversas razones particulares en Francia (y en Italia), nos impulsaron a -- ello. La Resistencia había dejado la promesa de un comunismo -- reintegrado a la tradición francesa, susceptible de rehacer, con una experiencia nueva y menos utopía, un socialismo francés. Se hacía posible volver la historia contra las fatalidades terribles desde entonces. La unión de la Resistencia daba una oportunidad a lo inesperado. Hubiera sido criminal rechazarla" (IV, 17). Y -- así se mantiene la esperanza: "Puesto que sigue siendo en gran -- medida el partido del proletariado, no nos pasaremos al bando de los que hacen la guerra con las armas. Nos contentaremos con la guerra de la verdad" (IV, 18-19). El último movimiento del espíritu socialista de Mounier, se exprese con la fuerza viva de -- la denuncia del anticomunismo bienpensante del comunismo dogmático: "Las cortinas, por desgracia, se multiplican delante del proletariado. Las cortinas iridiscentes del anticomunismo, pero también las cortinas de la escolástica, de la mentira, del militarismo que el comunismo de hecho corre, cada día en mayor número, entre el pueblo y nosotros. No hay que aceptar ni unas ni otras. No hay que dejar que nos separen del proletariado porque una administración nos deniegue el visado. No se trata de hacernos del proletariado una imagen conforme a un deseo: hay que darle su libertad de movimiento, de inspiración y de creación, a fin de que pueda reencontrar su libre voz. Hay que alimentarlo de realida--

des y no de dogmas fetichistas, de vociferaciones y de paraísos ilusorios. Es preciso -no nos duelen prendas- dejarle continuar la obra positiva del Partido Comunista eliminando de ella todos los venenos que aquél vertió en ella. Esa es una de nuestras - - principales tareas para mañana. Nosotros nos entregaremos a ella con la mayor amplitud posible en la revista, y nuestro deseo sería que pudieramos colaborar un día con un comunismo que haya salido del impasse" (IV, 20).

De todo este discurso mounieriano con las fuerzas históricas de la materialidad, queda un recuerdo y una esperanza. El recuerdo de una vigorosa crítica siempre ecuánime y objetiva, desvinculada al máximo de las corrientes de opinión infundadas, - - atreviéndose incluso a descubrir coincidencias con el humanismo de base del personalismo en aquellos acontecimientos y doctrinas censurados en su globalidad por la época en que se desarrollan. El fascismo o la Alemania nazi, al menos en sus doctrinas, tenían algo de aprovechable, y mientras quedase un último atisbo de comprensión histórica, Mounier no dudaba en reconocerlo. El marxismo y sus consecuencias históricas, abría a los ojos de Mounier las más amplias vías de humanismo político y social que la Europa desgastada por la guerra podía vislumbrar. La esperanza permanecía siempre como instancia decisiva. No era sólo la esperanza en una reorientación del movimiento comunista, era la esperanza en unos encuentros plurales de voluntades y de programas políticos que permitieran borrar para siempre los males del siglo: la supervivencia del individualismo y las respuestas totalitarias. La materialidad de lo comunitario estaba teorizada, pues,

con estas críticas resolutivas a una época cuyas miserias sólo - podían ser rasgadas por el viejo valor de la confianza en el sujeto integral. La ciudad pensada en la esperanza del sujeto material que defendía el comunismo no era suficiente, con ser un desafío al que en la etapa de desarrollo de los socialismos reales que pudo llegar a conocer Mounier; los partidos comunistas estaban respondiendo más que ninguna otra opción revolucionaria. En particular, la opción cristiana estaba quedando como uno de los grandes ausentes en la tarea civilizadora y Mounier no descuidó en absoluto la denuncia de este absentismo, ni el aliento que debía insuflarse a los cristianos para responder al desafío histórico. Era preciso pues, en vista de la necesidad de concretar - el compromiso histórico de la fe para hacer posible el ejercicio de la responsabilidad de los cristianos en la "reconstrucción -- del Renacimiento", poner en tensión los resortes teóricos del -- personalismo comunitario, en orden a salvar los dos grandes escollos que presentaban las fuerzas históricas examinadas y criticadas. Al comprender que el sueño del sujeto material, aún sólo en los comienzos de su anuncio histórico, en los socialismos reales, podía quedarse en sueño y lo que es peor, transformarse en pesadilla totalitaria, Mounier va a emplear los mejores recursos de su dialéctica comunitaria en teorizar el término medio, o mejor, el justo medio de la experiencia histórica, en la que mejor se puede desenvolver la posibilidad real de la persona. La materialidad comunitaria, bien como aspiración frustrada por el sinsentido capitalista, bien como proyecto despiadado del totalitarismo comunista, exige un espacio político en donde expresarse -

armoniosamente conjuntada con la mínima formalidad democrática. La nueva sociedad, el nuevo ámbito del poder y sus instituciones mínimas, atravesadas por un nuevo sentido de la historia, deben ser los referentes formales que en la dialéctica del personalismo comunitario, se anteponen como condición ética y prosiguen la crítica pública mediante la cual Mounier no desea otra cosa que dar forma a la confianza personalista en el hombre del siglo XX.

### III.2.- EL DISCURSO SOBRE LA CIUDAD DESDE LA OPTICA DE LA SUBJETUALIDAD FORMAL.

De la misma manera que la intelección de lo empírico-material de la subjetualidad conducía a la noción de individuo (en el momento de la ética peyorativa del discurso mounieriano sobre el sujeto) o a la de sujeto material constituido por la materialidad, el impulso vital, la existencia incorporada, etc. (en el momento de la antropología filosófica optimista de Mounier), la intelección peyorativa de la experiencia histórica, como hemos visto, denuncia, en el discurso comunitario del personalismo, el individualismo y el totalitarismo.

Ahora, la subjetualidad formal como intelección del sujeto situado en la historia, concebida ésta como el encuentro entre factores reales y determinaciones ideales, nos conduce a las formas en que la intersubjetividad expresa su orientación hacia la trascendencia comunitaria. Lo intersubjetivo histórico, en tanto que lo real-ideal societario en el Personalismo, es sólo un tránsito hacia lo ideal comunitario. En el ámbito de ese formal-societario del discurso comunitario del personalismo se despliegan, como genericidad epistemológica, la filosofía mounieriana de la historia, y como concreci<sup>(ne)</sup>os políticas, la teoría de la sociedad, la dialéctica poder-libertad y las referencias al Derecho, conectadas con los resultados de las anteriores teorizaciones.

Se puede decir que en la filosofía mounieriana de la historia convergen frecuentemente, aunque es posible aislarlas, dos -



instancias metodológicas. La instancia formal, que podemos considerar como filosofía de la historia propiamente dicha, aparece - en aquellas teorizaciones acerca del concepto mismo de historia, la naturaleza de la realidad y de los hechos históricos, y temáticas similares. La instancia material aparece cuando Mounier -- analiza y valora hechos históricos concretos (92). Ambas instancias, sin embargo, quedan referidas en nuestro esquema a la intelección formal, porque en el discurso comunitario (como antes en el del sujeto), interviene ahora un elemento -la historia- que, concepto o hecho, denota la formalidad del universo del discurso personalista, ya que la consciencia se determina y se orienta en la historia, y su ejercicio más acabado, el pensar dialéctico, - surge en ella y por ella, y se dirige a explicarla y transformar la. En la instancia material, las referencias temáticas del dis-curso mounieriano son más concretas y más fácilmente reducibles a sistema que en el caso de la instancia formal. Esta, como práctica especulativa, se dispersa en el interior de la misma temática material, y en muchas ocasiones se presenta como puro ejercicio de abstracción, sobre todo cuando se trata de la reflexión - acerca del sentido trascendente de la historia.

Ciñéndonos en primer término a la instancia formal, advertimos que, como en muchas otras ocasiones, son varias las vigen-cias filosóficas que se entrecruzan en la filosofía mounieriana de la historia. Una de ellas, la concepción cristiana, juega un - papel decisivo como referencia clausurante de las polémicas in--ternas y hasta de las aporías con que se enfrenta la especula-ción sobre la racionalidad en la historia a que se dedica la fi-

lososfía personalista, irremediabilmente inmersa por propia voluntad en el dilema de los postulados inmanentistas y trascendentalistas (93). Otra es la instancia marxista, o más exactamente hegeliano-marxista, la visión de la historia que se mueve principalmente, en torno a las cuestiones del motor de la historia, o la del sujeto de la historia. Finalmente, la instancia que podemos considerar como más propiamente mounieriana o personalista, surge de la confrontación o encuentro entre las dos anteriores y de los excursus al terreno existencialista (94).

Por lo que respecta a la instancia formal de la filosofía mounieriana de la historia, destaca en nuestra opinión como primer momento el planteamiento acerca de la inteligibilidad de la historia como proceso global de acontecimientos. Mounier habla de una "cuasi-inteligibilidad vertical de la historia" como traslación de la verdad ontológica del personalismo al terreno de la comprensión de la historia: "Como decía Kierkegaard, solamente el Juicio final juzga la historia, lo que en términos menos teológicos podemos expresar diciendo que solamente una consciencia de la totalidad acabada de la historia, podría proporcionar el sentido de cada uno de los acontecimientos de la historia... En materia histórica, el servicio del absoluto es una manera de ser más que un sistema ne varietur de principios o de soluciones. En esta cuasi-inteligibilidad vertical de la historia, no podemos guiar nuestra barca en un cielo de fijaciones; los países favorables u hostiles nos son más bien revelados, al mismo tiempo que por constelaciones lentamente móviles, por la luminosidad del aire, por el juego de los vientos, por los reflejos del agua, por

~~la luminosidad del aire, por el juego de los vientos, por los reflejos del agua,~~ por un bienestar o una desazón de la vida en nosotros" (III, 186). El estilo impresionista de Mounier nos pone aquí en bella fórmula expresiva ante un apretado discurso que -- sintetiza quizás toda su filosofía de la historia: el acontecimiento, la totalidad, la revelación y la propia intimidad recogida por debajo de las presiones de los grandes movimientos de la constelación histórica. Pero una señal se destaca en el panorama de la instancia formal. La referencia a Kierkegaard en esa difícil tensión entre totalidad y espíritu antisistemático, anuncia ya el movimiento de aceptación-rechazo que señala la dialéctica de la inteligibilidad de la historia en el personalismo, entre el absoluto inmanentizado del historicismo idealista o materialista y la intelección teologal de la comprensión de la historia y del acontecimiento como revelación. No hay para Mounier -- más que una síntesis. Como en otras ocasiones, se trata de reconciliar a Marx y a Kierkegaard (III, 128). "Una forma de negar la historia es fijarla en un sistema inmóvil. Es no aceptar ninguna continuidad y ninguna significación en el mundo. El universo se acepta entonces como un absurdo incoherente, un conjunto informe de acontecimientos y de relaciones en el que cada uno sigue su camino absolutamente solitario y no se encuentra con los otros -- más que accidentalmente. El sentido cristiano de la historia -- evita este escollo. Al revés que el ardiente pesimismo griego, -- para el que no hay nada nuevo bajo el sol, para el que el mundo gira en redondo, sometido al ciclo desesperante de la 'Vuelta eterna' y del 'Gran Año', la religión judeo-cristiana introduce

la idea de que el mundo y la historia tienen un sentido. La historia está orientada por Dios en una dirección definida, es vectorial, dice Tresmontant, que ve en ello uno de los elementos -- esenciales de la metafísica bíblica" (95) (BARLOW, M., 1975, - - 101).

Es justamente el sentido de la historia el elemento que permite al personalismo desarticular la teorización existencialista de la historia sin estructura ni finalidad (III, 92, 155-156): - "Después de que Kierkegaard rechazara fundamentar la repetición, es decir, la continuidad del tiempo, para hacer de cada secreto individual una especie de intemporal directamente ligado a la -- trascendencia de Dios, la negación de la historia se convirtió - en la tentación permanente del existencialismo. Es un mérito de Merleau-Ponty el percibir que ello le cerraba otras puertas más grandes (96). ¿ Pero cómo negar la historia desde el momento en el que se admite que todo no es posible, que ningún posible es - posible en todo momento ?. El existencialismo recela de la historia como una inmovilización del espíritu, al mismo tiempo que el pensamiento cristiano sospecha de ella como amenaza de disolución del ser en su movilidad... Al igual que en cada uno de nosotros hay conflicto entre lo dado y la vocación, se da un conflicto, y un conflicto creador, entre las existencias personales y - lo dado-colectivo de una historia que no es tan sólo una suma de inercias, sino un campo de propuestas que cada uno puede explotar y enriquecer a la vez" (97). A propósito escribe Lacroix: -- "Para Sartre, los hombres aislados, con sus libertades incommunicables, luchan en el mundo, desprovistos de todo tipo de finali-

dad o racionalidad: falta de una filosofía de la historia, todo, a cada instante, puede ser puesto en duda por completo. El mundo no tiene otro sentido que aquel que le da cada individuo por sí mismo, en cada momento, por medio de su proyecto temporal. Merleau-Ponty tiene una concepción más marxista: toma del mismo -- Marx su filosofía de la historia, pero sin que nos sea posible -- comprender siempre cómo la concilia con su posición existencia-- lista... Tanto para Merleau-Ponty como para Sartre existe, pues, una indeterminación de la historia pero, mientras que en Sartre abarca a la universalidad de los hombres, en Merleau-Ponty queda reducida a saber si el proletariado realizará la misión que le -- ha confiado Marx. De todos modos, no salimos nunca de la histo-- ria. El marxismo es más objetivo, encuentra su punto de apoyo en la misma marcha de la humanidad; el existencialismo es más subje-- tivo, deja a la libertad del individuo la posibilidad de esco-- ger, en cada instante, su esencia y de realizar su destino. Pero tanto -- uno como -- otro, no piensan en la posibilidad de esca-- par al tiempo y dominarlo: el sistema, cuando existe, no es más que un medio de acción del individuo existente o un acontecimien-- to de su vida física. Es esto lo que no podría aceptar el perso-- nalismo sin renunciar a sí mismo. Que el sistema sea instrumento en manos del hombre, en la situación en que se encuentre, es -- cierto, pero ese instrumento, para ser eficaz, debe tener rela-- ción con una verdad no temporal" (LACROIX, J., 1962 A, 86-87). -- El mismo autor concreta más adelante la posición personalista: -- "Sin la temporalidad humana no habría historia del mundo; pero -- sin la eternidad divina, no habría historia del hombre" (Ibid.,

117).

Mounier ya hizo hincapié en la oposición entre sistema e -- historia, por ejemplo en el ámbito de la crítica de un raciona-- lismo rígido (I, 556-557, 629, 369) o al reconocer la parte de - verdad existencialista en el rechazo del sistematismo historicis-- ta de Hegel por parte de Kierkegaard (III, 77, 125). Y su posi-- ción se expresa contra la idea del sistema aplicado a la histo-- ria, incluso si se habla de sistema metafísico: "Si la historia se desarrollase como un sistema metafísico, es cierto que ha-- bría que poner juntos a los hombres que se adhieren de arriba -- abajo a una misma total concepción del mundo y dejarles desenvol-- ver su lógica. Pero la historia se hace un camino más imprevis-- to. Si queremos participar en ella (y estaremos tanto más aten-- tos a ella si la creemos divina), no la violentaremos con lógi-- cas abstractas; insistiremos con toda nuestra fe, con toda nues-- tra voluntad de enderezamiento, pero sobre las condiciones que - ella nos ofrece" (I, 244). Es éste el sentido en el que sobre la inteligibilidad de la historia se expresa Mounier cuando habla - de una "interpretación transhistórica de la historia" (III, 225), junto con la convicción de que "el conocimiento de la verdad his-- tórica no es posible sin un compromiso vivido" (III, 233). Con - ello presenta una esencial relación formal la idea de que "la -- emergencia de la persona creadora puede leerse en la historia -- del mundo" (III, 444), y de que "con la persona humana, el movi-- miento de la historia de la naturaleza encuentra, no desde luego su explicación, pero sí su significación" (ibid.).

Sin duda, la idea de acontecimiento, como elemento o instru

mento definitivamente válido de la inteligibilidad de la historia es central en la filosofía formal de la historia en Mounier, y en general en toda filosofía personalista de la historia. Este dato se vincula con la incompatibilidad del sistema y de la historia en la concepción personalista: "El espíritu de sistema, -- tiene a reducir la vida al desarrollo de una ley, a no considerar el acontecimiento más que como elemento de una serie; para la realidad histórica, el acontecimiento tiene un valor propio, independientemente de su relación con el todo. El espíritu de -- sistema corre así el riesgo de ocultarnos lo que hay de único en la historia de una alma, lo que hay de contingente en la historia del mundo" (LACROIX, J., 1962 A, 100).

Es muy repetida la expresión de Mounier: "El acontecimiento será nuestro maestro interior", en una carta a su amigo Jean-Marie Domenach (IV, 817), lo cual puede significar que: "Sin convertirse en una presa de las cosas y las circunstancias, es preciso tener una continua y avivada consciencia histórica" (CAMPANINI, G., 1967 C, 42) (98). Pero lo más relevante del acontecimiento, a efectos de la elucidación de la filosofía formal de la historia, es quizás su posibilidad de revelarnos la concepción de Mounier acerca de la naturaleza de los hechos históricos. Sin duda, la génesis de este discurso sobre el acontecimiento, hay que situarla de nuevo en sede péguiana. En La pensée de Charles Péguy, en efecto, Mounier, aisla una filosofía de la historia -- que se construye en torno a la idea de acontecimiento como espacio histórico que significa la relación del cuerpo con el espíritu, o del hecho histórico con su sentido transhistórico (99). To

do comienza con la constatación de la heterogeneidad de la historia: "La historia no es homogénea. Tiene su ritmo de llenos y de vacíos: las épocas y los períodos, las crisis que hacen temblar el mundo, las apagadas llanuras en las que todo se apacigua - -- (100). Existen articulaciones, puntos críticos, estados de superfusión; así, aquel período de anteguerra, en el que no se movía ni un pliegue en la superficie, mientras que en las profundidades se preparaba la explosión próxima. Cada fecha encierra su secreto. Hay siglos que son como organismos; el genio mismo debe obedecer a una óptica temporal y elegir bien su sitio (101)... - El universo no es ese bello teorema inmóvil que sueña el espíritu moderno: está sacudido de ritmos, es injusto, irregular e in-moral como la vida. El acontecimiento no está sometido solamente a la fecha, sino a la tierra, a la lengua, al hombre" (I, 119). La historia es ciertamente método, pero antes de ello, la historia, o en la expresión de Péguy, "la mirada histórica" es una actitud espontánea del espíritu; "la historia consiste esencialmente en pasar a lo largo del acontecimiento" (I, 71). Péguy oponía la memoria y la historia para esclarecer la noción de acontecimiento: "La memoria consiste esencialmente, estando dentro del acontecimiento, ante todo en no salir de él, en permanecer en -- él y en remontarlo por dentro" (I, 71). Y a su vez, esa interioridad en la recreación de lo pasado histórico, alude necesariamente a la oposición de lo público y lo privado: "Una de las - - grandes leyes del acontecimiento consiste en que todo lo que es público es infecundo y no puede mantenerse, crecer, renovarse, - sino por una transfusión de los recursos de lo privado" (I, 78).



También entra dentro de la herencia péguiana de la filosofía de la historia de Mounier, la desconfianza de su maestro hacia un cierto estilo de investigación y de explicación historiográfica: "A falta de tener el futuro en sus manos, el historiador vive a expensas de la idea de que la humanidad moderna es la última humanidad... que el hombre y la naturaleza han dicho su última palabra... Increíble ingenuidad sabia... Pero el historiador teme la apuesta: se niega a elegir donde la historia no ha elegido. - ¿Cómo podría hacerlo en un mundo que rechaza todo su valor ?. - El no ve que arrastra la historia a un callejón sin salida. La historia, o será 'cientificista' y nunca alcanzará el comienzo del comienzo, o se permitirá el menor resumen y será acusada de fantasía" (I, 82). Y junto a la constatación de esos límites, la vuelta al principio del discurso: el acontecimiento como nexo entre lo temporal y lo espiritual; como señalamiento de los límites y a la vez como orientación del saber histórico: "Permitir ese entendimiento del todo en el fragmento es el secreto de lo real" (I, 83) y "Necesito la eternidad para hacer la historia -- del menor acontecimiento" (I, 79) (102).

Cuando Mounier ha entrado en terreno propio, el personalismo del acontecimiento va a tomar, en Révolution Personnaliste et Communautaire, los visos de un modo de conocimiento que, sin embargo, sigue las coordenadas péguianas e insiste en su virtualidad denotadora de lo misterioso en la historia, y de la "positividad difusa" que el misterio anuncia. Aclarado que "el misterio no vale por su oscuridad, como se cree corrientemente en favor y en contra de él, sino porque es el signo difuso de una realidad

más rica que las claridades demasiado inmediatas", el acontecimiento traslada lo histórico al universo ontológico: "El misterio proyecta actos. Los acontecimientos son como una segunda sociedad tras la sociedad de los hombres; atraviesan e intercambios más sólidos nuestra primera emoción ante el ser. A veces durante largo tiempo, se deslizan sin despertar la atención, en fin la monótona como un sueño sin relieve. Otros días, los más ligeros se llenan de luz y, con nada, nos proporcionan jornadas de júbilo. En nuestra vida, tres o cuatro son caballeros solemnes de nuestro destino: hasta después de su partida no conocemos su grandeza excepcional" (I, 198). El acontecimiento, finalmente, permite la revelación de lo trascendente en lo inmanente-inmediato: "El acontecimiento, si yo supiese acogerlo, es precisamente la revelación de todo lo extraño, de la naturaleza y de los hombres, y para algunos, de más que el hombre. El delinea el encuentro del universo con mi universo: indicación de todo lo que en mí ha tropezado con el mundo, advertencia de mis rigideces y de mis egoísmos, a veces, llega incluso a formar extrañas frases. Es propiamente lo que no poseo, lo que yo no creo, la catástrofe, la llamada a salir" (I, 199). ¿Podemos ahora comprender mejor el alcance de la expresión que Mounier ofrece a Domenach ? (103). En definitiva, el acontecimiento señalaría el momento personal del discurso histórico, entendiendo aquí personal en el sentido más estricto del término, según los moldes de inteligencia de nuestro esquema: "No existe Espíritu impersonal, acontecimiento impersonal, valor o destino impersonal. Lo impersonal es la materia" (I, 203).

Entra también en el campo de la filosofía formal de la historia el debate acerca del sujeto histórico, ámbito teórico que en nuestro autor presenta una instancia antideterminista, decisiva en este caso, a pesar de las concesiones de Mounier a la subjetualidad procesual de ciertos historicismos, especialmente (a pesar de que los marxistas rechazarían en definitiva, esta calificación), del historicismo marxista. Muestra de ello, es la siguiente expresión: "La historia no puede ser sino una creación - en común de los hombres libres, y la libertad debe hacerse cargo de sus estructuras o de sus condicionamiento. No lo hace instantáneamente, y este margen entre la historia cumplida y la historia asumida es el del determinismo histórico" (III, 495). Esta última anotación no es una argumentación falaz, es, muy al contrario, todo un ejercicio de superación del momento determinista en la interpretación de la subjetualidad histórica. Aquí, el discurso comunitario de Mounier desarrolla quizás las líneas argumentales indispensables para hacerse merecedor de la titulación personalista. El es y el debe de la propuesta teórica mounieriana acerca del sujeto de la historia se confunden entre sí, aunque sólo en un nivel de praxeología de la historicidad antideterminista que mostraría la falacia, no ya de la reducción axiológica del sujeto histórico como mero sujeto que asume la historia, sino del reduccionismo consistente en circunscribir el ámbito de las determinaciones históricas al espacio de lo real-fáctico. La interrelación o el encuentro de los factores reales y de las -- "determinaciones ideales" que aparece como coordenada ontológica de lo real-histórico señala, aparte de una vigencia scheleriana

na en Mounier, la liberación del propio esquema de la subjetuali  
dad comunitaria en la historia. La filosofía de la historia se -  
 libera así, mediante la intervención de la compleja instancia --  
 subjetual en la intelección de lo procesual-histórico (cíclico o  
 lineal, ya decidiremos más tarde), de la misma manera que el dis-  
 curso sobre el conocimiento se liberaba, en la dialéctica mounie-  
 riana, de las ataduras de la homogeneidad de los referentes en -  
 tensión. Dada la heterogeneidad de la historia fáctica, señala-  
 da por el acontecimiento, y su denotación de la positividad difu-  
 sa, el sujeto de la historia no puede pensarse tan sólo como un  
 sujeto estructural. La retirada del filósofo a la historia, en -  
 progresión tendente a su absolutización como referente explicati  
vo, puesta de manifiesto como pobreza del historicismo, ya fue -  
 teorizada por Mounier en tanto que recurso superador de la debi-  
 lidad de la inteligencia (cfr., II, 107, 668). Esa búsqueda de -  
 refugio por parte de los filósofos que temen la ausencia misma -  
 del sujeto en el proceso de la historia, también denotaba cier-  
 tas debilidades o mala conciencia en el modernismo filosófico --  
 cristiano (cfr., III, 576 y ss.). La mejor virtud del antideter-  
 minismo histórico mounieriano está precisamente en la abierta --  
 confesión, producto de una liberación metodológica, de que su es  
quema no confunde la metafisicidad del acontecimiento con la tem  
poralidad historicista, confusión que el historicismo presentaba  
 como válido esquema formal de la interpretación de la historia,  
 resolutorio de las aparentes incompatibilidades entre la explica  
ción metafísica y la positiva. La auténtica determinación del su  
jeto histórico es de orden metafísico. Y corresponde al pensa- -

miento cristiano redescubierto en este tenor, principalmente a partir de Newman, la paternidad olvidada de todo antideterminismo histórico: "La ciencia físico-matemática, que fija el movimiento de los fenómenos en un bloque de identidades intemporales, no conoce ni el acontecimiento, ni la substancia de la duración. Es la revelación cristiana quien ha hecho estallar esta inmovilidad, dando al tiempo un origen, el de la impulsión creadora, una rosa de los vientos, el Gólgota, una finalidad y una fuerza interior, la maduración del reino de Dios, un sentido a su misma lentitud, la paciencia de Dios, el respeto de la libertad del hombre" (III, 578).

Hay pues proceso desde que hay sujeto. Y hay sujeto desde que hay sentido. En cierta forma, el sujeto de la historia se confunde en Mounier con la historia del sujeto, bien mirado el proceso como dotado de sentido: "El sujeto es, a la vez, una determinación, una luz, una llamada a la intimidad del ser, un poder de trascendencia intrínseca al ser. Lejos de confundirse con el sujeto biológico, social o psicológico, disuelve continuamente sus contornos para convocarlos a reunirse, al menos a aproximarse a una significación siempre abierta. Bajo su impulso, la vida de la persona es en esencia una historia, y una historia irreversible" (I, 610).

Sin embargo, el absoluto que determina el sentido de lo subjetual histórico, no es el absoluto hegeliano de la historia como absoluto racional. La concepción de la historia como espacio de la reunificación racional de la negatividad propia de la sociedad civil es immanentista. El sujeto histórico de Hegel es un

sujeto sin sentido transhistórico. Hegel sostiene: "La única - - idea que aporta la filosofía, es la simple idea de la razón -la idea de que la Razón gobierna al mundo- y que, por consiguiente, la historia universal se desenvuelve también racionalmente" - -- (104). La historia sería así, el espacio de la reunificación. En el proceso necesario que la constituye, se realiza el Absoluto como el fin último que domina la vida de los pueblos. La historia excluye la repetición. Ahí es donde reside su diferencia con la naturaleza. La historia es un permanente llegar a ser siempre nuevo, que excluye de su ámbito toda identidad. Este progreso y reconstrucción siempre renovada, se realiza gracias a la astucia de la razón, que conduce a los resultados no queridos. En la historia universal resulta de las acciones de los hombres aquello que ellos no han proyectado ni esperado. Este esquema hegeliano de explicación, va a tener posteriormente una gran importancia. Los jóvenes hegelianos van a tenerlo presente a la hora de orientar sus críticas contra las irracionalidades presentes de la historia. Marx va a utilizarlo, así como Freud, Nietzsche y muchos otros. Los individuos agentes de la historia, son trascendidos - por sus resultados (105).

Muestra de las concesiones mounierianas a este esquema, sería una expresión como ésta: "La historia no se hace sin la voluntad del hombre y sin embargo, se hace en gran parte, fuera y en contra de ella, e incluso produce otros efectos, distintos de los que el hombre mismo había previsto" (III, 186). Pero la superación hegeliana del determinismo mediante el recurso al absoluto histórico, no libera definitivamente el esquema determinista,

ya que si el sentido de la subjetualidad histórica lo diera la propia historia, no habría más que sujeto histórico. La dinámica del esquema subjetual del personalismo, se detendría entonces en el sujeto formal. Ningún sentido entonces para el sujeto personal, que siendo lo inefable para la racionalidad formal histórica, adquiere sentido en referencia a lo transhistórico. Y además (con lo cual entramos en la confrontación del sujeto histórico - mounieriano con el sujeto histórico marxiano), "si bien hay que reconocer el sentido de la historia para insertarse en ella, al adherirse demasiado bien a la historia que es, no se hace la historia que debe ser" (III, 482). En este sentido, el hombre no -- puede limitarse a soportar o a asumir la historia, haciendo abstracción del determinismo que, parcialmente, señala su estructura dinámica. En esta concepción esté implícita la necesaria ruptura del esquematismo marxiano de la sucesión conflictiva de los sujetos en el orden estrictamente inmanente de la historia. La finalidad de esta ruptura de todo esquema determinista por parte de una salida espiritualista o idealista en la intelección del sujeto histórico, tiene su mayor valor en la carga revolucionaria que implica: "Desdeñar esta presencia actual, en la historia desventurada, del principio vivo de la historia liberadora, no -- ya solamente bajo su forma histórica y sociológica (sucesión de clases 'progresistas'), sino bajo su forma transhistórica; desconocer la fuerza de ruptura y de creación de la persona, bajo pretexto de que la persona es sierva todavía, es arriesgarse a atrofier la única fuerza que puede posibilitar el salto de la necesidad a la libertad. Es comprometer no sólo el 'alma', sino tam-

bién la eficacia de la revolución proyectada" (106). Esta apreciación está situada en el ámbito del señalamiento de los límites del pensamiento marxista: "Si hay hoy día una idea definitivamente adquirida, ésa es, junto con la de la estructura estadística de las leyes naturales o históricas, la de que dichas leyes se modifican con el tiempo, al menos en la escala del mundo humano" (107). Y como proyecto crítico en materia de filosofía formal de la historia: "En el plano de la investigación histórica y de sus resultados, del aparato conceptual del que se sirve y de las hipótesis que formula, el marxismo teoriza en base a una crítica científica normal. Si el marxismo no es, como quieren ciertos marxistas, otra cosa que la introducción del método científico en las ciencias sociales, todo marxista puede desarrollar esta crítica sin ser infiel a sus orígenes. Por ello deberá renunciar a fijarse en dogmas, resultados, concepto y método, y -- mantener ante su objeto la total disponibilidad, apasionada pero no pasional, que es la propia del sabio. La contrapartida de esta posibilidad consiste en que no hay que hacer antimarxismo militante para desarrollar tal crítica" (108). La instancia superadora de toda desviación determinista de la filosofía marxista de la historia, proyecta la idea del sujeto formal en conjunción -- dialéctica con el sujeto personal. Para dirigirse al humanismo total, Marx partió del análisis exclusivo del animal político- económico (como Freud, para llegar a una psicología e incluso a una metapsicología del hombre normal, partió de una generalización de resultados y de métodos clínicos). Sin embargo, el marxismo, aunque se defiende de ello, hace sitio a un fatalismo --



cuando no lo dice y oculta ese fatalismo cuando lo niega. En contra de esta actitud sólo puede afirmarse: "A corto o a muy largo plazo histórico, el hombre dirige precisamente a nivel de la persona, la evolución de las leyes de la humanidad" (109). El paso del marxismo al estadio de materialismo dogmático reside en el momento de la marginación de esta convicción personalista, aceptable, por otra parte, para el mismo esquema de intelección del materialismo histórico, mientras no transgreda la ley del respeto a la multiplicidad de manifestaciones históricas que la subjetualidad genérica puede ofrecer. Dicha multiplicidad corresponde al juego dialéctico del mismo esquema plural de la subjetualidad personalista (las instancias material, formal y personal). Cuando el sujeto histórico marxiano no se construya en sentido unidireccional, utilizando exclusivamente los cánones del saber positivo, el entendimiento entre el sujeto marxiano y el sujeto personalista se hará una realidad. Ello afecta de lleno a la configuración misma del método de captación del sentido de la historia. El marxismo se hace materialismo positivista cuando olvida la constante presencia del reino de la libertad en el mismo reino de la necesidad. Y precisamente porque el personalismo reconoce esa doble inserción, "se hace indispensable no constituir la persona sobre la ilusión o los buenos sentimientos, así como calcular las pesadas cargas con las que el instinto y las condiciones económicas obstaculizan su impulso. Pero ya en nuestra --época histórica y en sus duras servidumbres, existen seres, así como en cada vida existen momentos que, por excepcionales que --sean, téstimonian sobre un modo de existencia que mina la aliena

ción: con ayuda de las potencias de la persona, el reino de la libertad asedia ya el reino de la necesidad, aún cuando éste la incomode mediante infinitas vinculaciones" (110).

Sobre el determinismo histórico se expresa, pues, nuestro autor en un difícil equilibrio dialógico entre la subjetualidad determinante (voluntarismo histórico) y la subjetualidad determinada (materialismo histórico). Efectivamente, en la filosofía mounieriana de la historia, la oposición entre el voluntarismo y el materialismo es más relevante que la oposición materialismo--idealismo. Ello se entiende si se examina la filosofía formal de la historia como teorización enfocada, precisamente, desde la óptica de la subjetualidad formal. Cuando es el sujeto formal -- quien se pone como sujeto de la historia, ésta es tanto proceso intencional como orientación de estructuras procesuales hacia su autosuperación en la disolución trascendente de carácter metahistórico, en correspondencia con la doble instancia de la subjetualidad formal. El sujeto formal es tanto sujeto-por-el-mundo como sujeto-a-través-del-mundo: sujeto determinado (parcialmente) y sujeto determinante. La síntesis totalizante no es inmanentista. A la síntesis de la subjetualidad (en el sentido ontológico-metafísico, no en el epistemológico) que reside en la "realidad" personal, corresponde la síntesis de la historicidad (en el sentido metafísico) que reside en la trans-historicidad. Lo único que recibe la historicidad de su sede sintética es una afluencia de sentido en clave metafísica, es decir, correlación de fundamento ontológico para el ser humano histórico y su praxis. En Mounier, la inteligibilidad perfecta de cada acontecimiento só-

lo es posible por el total conocimiento de la totalidad de la -- historia (MOIX, C., 1964, 337). Esta afortunada expresión nos -- permite aclarar el básico y a la vez definitivo postulado metodo lógico de la filosofía formal de la historia en nuestro autor. - Ahora bien, la totalidad de la historia no se conoce sin el acce so a la fuente de sentido que colma el desarrollo espacio-tempo- ral de los acontecimientos. Cuando el sujeto formal-consciencial capta el sentido de la historia, está en condiciones de dirigir- la. En Mounier, más tarde veremos hasta qué punto, sólo la con- cepción cristiana del sentido de la historia incluye una coheren- cia interna entre el concepto de la historia y su sentido. Sien- do pues el pensamiento cristiano la única intelección auténtica del auténtico sentido de la historia, sólo el cristiano puede -- completar la colaboración teórico-práctica de los sujetos histó- ricos que hará posible o que pudo hacer posible la superación - real de las determinaciones reales. Estas predominan en la histo- ria cuando los cristianos se abstienen de participar en esa cola- boración: "La historia, bien lo sabemos, no se ha hecho según -- los deseos del espíritu humano. A veces se contenta con solucio- nes que pueden parecer muy sumarias. Incluso sucede con frecuen- cia que castiga un mal con otro. Se puede pensar, no obstante, que sucede precisamente de este modo en la medida en que los - - cristianos han omitido dar testimonio práctico de las verdades - recibidas" (111). La verdad recibida o revelada acerca de la his- toria, equipara el telos histórico a la realización transhistóri- ca de la dignidad plena de los sujetos. Pero el telos es pun- -- tual, no se confunde con la transitoriedad histórica, sino que -

es el término ad quem al que se orienta la historicidad en su desarrollo inmanente. La intencionalidad histórica en la filosofía formal de la historia de Mounier es pragmática.

Podemos retener como lo más representativo de la filosofía formal de la historia en Mounier:

1º.- La auténtica inteligibilidad de la historia sólo es - posible mediante el encuentro, en el seno del concepto mismo de historia, de los factores reales y de los factores ideales de la experiencia humana. La reducción de la inteligibilidad de la historia a un sistema de conceptos o de hechos, resulta ser de por sí negadora de la historia misma si se compara el sistema con la operatividad intelectual del acontecimiento.

2º.- El acontecimiento implica la posibilidad de captación de lo misterioso en la experiencia histórica. El sistema sólo explica la posibilidad empírica del hecho histórico. El acontecimiento permite captar la positividad difusa de lo histórico-personal.

3º.- La historia es un proceso con sujeto. El sujeto en la historia es un sujeto determinante-determinado. Es irrelevante, - desde el punto de vista del personalismo comunitario, la cuestión de la singularidad o pluralidad constitutiva del sujeto de la historia. La filosofía formal de la historia en el personalismo es antideterminista.

4º.- El materialismo histórico es válido para el personalismo siempre que no se presente reducido a positivismo; es decir, mientras no absolutice la instancia determinista.

5º.- La posición personalista acerca de la cuestión de la -

inteligibilidad y del sujeto histórico condiciona y se ve condicionada por la teorización acerca del sentido de la historia.

En cuanto a la filosofía material de la historia, ya adelantamos el principio de esta parte del capítulo, que su contenido se construye a base de análisis de acontecimientos reales del tiempo histórico y a base de valoraciones conjuntadas con dichos análisis. Los análisis de Mounier representan la parte más empírica de su filosofía de la historia; constituyen una historiografía personalista. Las valoraciones suministran elucidaciones -- acerca del sentido de la historia y permiten construir una idea acerca de la estructura del proceso histórico. Todo ello debe -- conducirnos a un concepto personalista de la historia o visión personalista de la historia, que aparecerá como resultado de las posiciones metodológicas, de la utilización analítica de sus resultados y de las valoraciones materiales de los acontecimientos analizados.

Como dice Montani, "más que sistemáticos y detenidos análisis históricos, en Mounier abundan las rápidas síntesis. Expresadas en la vivacidad de un estilo brillante e imaginativo, logran a menudo crear la frase original e incisiva que puede llegar a tomar el color del 'slogan'. Si bien esto puede parecer -- no excesivamente grato a los amantes de los 'ensayos críticos', resulta particularmente útil y eficaz a quien debe animar e infundir entusiasmo a una aventura comprometida, siempre que -- como sucede en Mounier --, la forma brillante sintética y recubra un suficiente andamiaje científico y no altere la verdad" (MONTANI, - M., 1959, 204). Con esta advertencia, podemos ya abordar una sín

tesis de la parte más analítica de la filosofía material de la historia en nuestro autor. Recordemos al efecto, que el análisis histórico no aparece nunca en estado puro y es siempre difícil desvincular ese momento de los ejercicios valorativos.

Si, con independencia de la posterior determinación del carácter cíclico o lineal de la historia en su concepto personalista, consideramos las épocas que Mounier analiza en diversos escritos, podemos elaborar el siguiente esquema:

1º.- La época antigua revela su naturaleza histórica justamente por el desconocimiento de la historia que la caracteriza. Es una época sin conciencia histórica o con un desdén hacia la visión histórica de la realidad, sobre todo en el área de la civilización mediterránea (cfr., III, 398). Mounier aprende de Cournot que "las religiones de la antigüedad contenían cosmogonías o mitos de génesis, pero carecían de una historia del mundo. Si bien el término historia era conocido para los griegos, éste tan sólo designaba indagaciones, repertorios o crónicas sobre acontecimientos contemporáneos o pasados, pero nunca la idea de un plan de la totalidad de los acontecimientos, la idea de una historia universal" (III, 396) (112). La época de la antigüedad griega es contraria a la idea de progreso desde que acepta la ley del Eterno Retorno. Así sucede en las teogonías, pero también en los filósofos: Aristóteles, los pitagóricos, los estoicos. Solamente Epicuro y Lucrecio se diferenciarían del espíritu de la época, y especialmente el segundo, quien en su Libro V ofrece una descripción de la historia como lenta elevación desde la brutalidad primitiva hasta la vida en común, el lenguaje,

la industria, el orden social, la justicia o las artes. En estos dos filósofos se describe, pues, la historia como movimiento, pero se trata de "un movimiento sin sentido, pues sólo manda la -- ley ciega de la caída de los átomos: ese mundo acabará reabsorbido por el calor; hubo un comienzo pero no habrá una conclusión" (III, 397). En todos caso el dinamismo de Lucrecio es una excepción. Para Aristóteles, el hombre perfecto no conoce ni el recurso ni el desarrollo; se inmoviliza, por así decir, en la contemplación de lo perfecto. El sabio estoico no progresa: desde el momento en que lo ha iluminado la sabiduría, sufre una metamorfosis íntima y total que lo transforma completamente en razón pura, en perfección sin grados. La antigüedad deberá esperar al -- pueblo judío y a su religión, para expresar la idea de una historia única y universal del mundo. Se trata de la gran preparación de la llegada del mesías. El sentido judío de la historia se -- unifica en torno a la idea de la gran esperanza mesiánica. Pero sólo el cristianismo lleva esa tradición a su término: "El imperio del Dios judío sobre la historia humana, es todavía un imperio de potencia, un imperio altivo, alejado. En el sentido más riguroso del término, el cristianismo va a injertar la historia humana en el corazón mismo de la vida divina, por la mediación -- del Cristo encarnado. Con ello se sueldan indisociablemente las tres unidades teológicas: unidad de Dios, unidad de la historia, unidad del género humano. En esas tres unidades solidarias, tenemos la armadura de la idea del progreso colectivo de la humanidad" (III, 399). Todo el esquema de la historia humana, según el cristianismo, se ha de trasladar además a la historia del univer

so.

En definitiva, la época antigua es la época de la carencia de sentido de la historia. El cristianismo supone su superación mediante la aportación de dos ideas nuevas: la idea del progreso de la humanidad y la idea del fin de la historia: "Progresivo y escatológico: toda la complejidad de la exégesis histórica - - cristiana, reside en esta vinculación" (III, 404).

Mounier singulariza en Le personnalisme el análisis de la época antigua en el seno de una "historia de la noción de persona": "Considerando exclusivamente Europa, el hombre antiguo aparece absorbido por la ciudad y por la familia, sometido a un destino ciego, sin nombre, superior a los mismos dioses. La esclavitud no choca a los más nobles espíritus de la época. Los filósofos sólo estiman el pensamiento impersonal y su orden inmóvil -- que regula la naturaleza del mismo modo que regula las ideas. La aparición de lo singular es como una mancha en la naturaleza y - en la consciencia... Sin embargo, los griegos tenían un agudo -- sentido de la dignidad del ser humano, que periódicamente perturbaba su orden impasible. Su gusto por la hospitalidad, su culto a los muertos son ya testimonio de ello. Sófocles, al menos por una vez (Edipo en Colono), quiso reemplazar la idea del Destino ciego por la de una justicia divina dotada de discernimiento. Antígona afirma la protesta del testigo de lo eterno contra los poderes. El 'conócete a tí mismo' es la primera gran revolución -- personalista conocida. Pero sólo puede tener un efecto limitado por las resistencias del medio. Finalmente, no hay que olvidar - ni al Sabio de la Ética a Nicómaco, ni a los estoicos y su conmo



vedor presentimiento de la caritas generis humani" (cfr., III, - 432-433).

También en este contexto de Le Personnalisme, como en todos los casos en los que Mounier analiza la época antigua, el cristianismo, en tanto que conjunto de ideas que transforman la civilización, supone la ruptura definitiva, el "escándalo", llega a decir Mounier, de la mentalidad griega. El cristianismo acaba -- con la época antigua, unificando todos los referentes históricos en un sentido transhistórico (113).

2º.- En la Edad Media, la idea o visión cristiana de la historia lucha contra persistencias sociales e ideológicas de la antigüedad griega.

La visión unitaria de la historia como realidad cuyo sentido lo proporciona la idea de la Encarnación es un esquema totalmente nuevo en comparación con el predominante en la antigüedad griega. La historia aparece como liberación del hombre, mediante la subordinación del orden temporal al sobrenatural. La igualdad de las almas, proclamada por el cristianismo, sin embargo no produce inmediatamente la igualdad de las posibilidades sociales. - La liberación del esclavo es un trabajo de varios siglos después de que el cristianismo la proclamare como tarea histórica. Junto a ello, además, las condiciones pretécnicas de la época impiden a la humanidad medieval liberarse de las servidumbres excesivas del trabajo y del hambre (Cfr., III, 434). El hombre medieval, - dice Mounier en otro sitio, es el hombre acosado por la naturaleza bruta (III, 127). Junto a ello, la visión medieval de lo natural o de lo corpóreo responde a un esquema metafísico que difi

culta de por sí esta liberación: "Si la Encarnación es completa y la Resurrección es total, el hombre nuevo se ve al mismo tiempo llamado a hacer una tierra nueva; el mundo de los cuerpos debe colaborar con toda su fuerza, no solamente ~~pa~~proclamar, sino también ~~pa~~construir la gloria de Dios. La Edad Media interpretó esta verdad cristiana acerca del mundo corporal, tal como lo conocía: concibió el cuerpo del hombre como 'templo del Espíritu Santo', en relación con esa especie de matriz que representaba el universo cerrado de Ptolomeo. Será sólo la ciencia moderna -- quien pueda ofrecer una visión del mundo físico y de su relación con el hombre, mucho más abierta a esa humanización de la que habla la teología de la Encarnación. Para un físico premoderno, el cuerpo era propiamente un cuerpo extraño en el universo cristiano, una existencia opaca, oscura, clavada a su lugar, inercia de la naturaleza. Roger Bacon, dos siglos antes que Descartes, afirmaba que 'es imposible conocer nada sobre las cosas de este mundo si no se sabe matemáticas'. Y podemos decir, en efecto, -- que fueron las matemáticas las que rompieron las cadenas del universo y disiparon su opacidad. La materia, que hasta entonces -- era imaginada como inmovilidad sombría, como una ausencia terrible para la inteligencia de este mundo, gracias a las matemáticas se hace cada vez más similar al espíritu, viva, anónima, universal como él" (III, 4141-415).

La idea medieval de la historia es vista por Mounier como -- incrustada en una época de principios o de saberes empíricos que no hay que despreciar u olvidar en beneficio exclusivo de la modernidad: "Alberto el Grande, el maestro de Santo Tomás, produjo

veintiún in-folios de investigaciones enciclopédicas, manejando él mismo, a pesar de ser obispo, el horno y los crisoles y dejando tras él una reputación científica mundial. El franciscano Roger Bacon lanzó contra el método de autoridad todos los sarcasmos que los modernos creyeron descubrir y funda la ciencia experimental tres siglos antes del segundo Bacon. Otro franciscano, Raimundo Lulio, estableció los primeros fundamentos de ese 'arte combinatoria universal' que, junto a las matemáticas y la logística, se convertirá en el lenguaje mismo del mundo. No olvidemos la gran escuela de matemáticos y de mecánicos de la Universidad de París que del siglo XII al XIV elaboró la primera noción de fuerza viva con Buridan, el primer concepto de las coordenadas (llamadas cartesianas) con Nicolás Oresme... Ya en la modernidad, Vinci, Galileo, Descartes, el abad Copérnico, Pascal, el Prior Mariotte, Leibniz, mediador del ecumenismo, Newton... son pensadores cristianos todos los renovadores de la ciencia moderna..." (III, 408). Mounier pone así de relieve la continuidad, en el seno del cristianismo, de una espiritualidad, gran signo de la época medieval, que, no obstante los inconvenientes que produce en el orden de la liberación social y política, congenia muy apaciblemente con la científicidad de la época y marca por sí misma la superación de los saberes, hasta el advenimiento de la modernidad. La Edad Media no es por tanto, un estricto campo de negación de la racionalidad, al menos, en lo que a la responsabilidad del pensamiento cristiano, en parte corresponde. No se puede por tanto considerar solamente esa época desde un punto de vista peyorativo, de discontinuidad o prenegación de la racional-

lidad moderna: hay un cierto continuismo, representado por la --  
convivencia de la idea cristiana y la misma marcha de la racionalidad. El trabajo del historiador<sup>\*)</sup> corresponde entonces ~~con~~ una labor de desmitificación que bien puede consistir en la rehabilitación del pensamiento cristiano en sus manifestaciones, en favor de la ampliación y del progreso de los saberes.

La misma vitalidad progresista reside en el universo teológico medieval, marcado, según Mounier, por la idea básica de la participación. Al tratar sobre la idea cartesiana de trascendencia, Mounier señala como error la apreciación de Descartes cuando, después de haber lanzado lo irracional a un mundo inaccesible para el hombre, se humilla racionalmente ante ello, y después vuelve a las andadas, a un universo purificado donde todo es transparente a la luz de la inteligibilidad universal de las ideas claras. Galileo veía más claro cuando decía que es imposible, hasta para los espíritus especulativos, llegar al conocimiento completo siquiera de una sola cosa, aunque fuese la mínima cosa de la naturaleza. Pascal dijo la última palabra: "Lo infinito, aunque trascendente a lo finito, está presente en el fondo de cada cosa". Por ello, si lo consideramos debidamente, "el equívoco de Descartes es un equívoco de naturaleza matemática. -- Pone la infinitud de Dios más allá de toda posibilidad de la -- criatura, pero de ese modo utiliza una concepción espacial de la trascendencia, como si en la realidad, lo infinitamente lejano no pudiese coincidir con lo infinitamente cercano" (114). -- Aquí Mounier piensa en el universo medieval, fundado en el principio de participación (115). Más tarde precisará cómo entiende

la idea medieval de la trascendencia, tergiversada por cierta espiritualidad moderna: "Para pensar una trascendencia debemos defendernos de imágenes espaciales. Una realidad trascendente a otra no es una realidad separada y suspendida sobre la primera, sino una realidad superior en calidad de ser, que la otra no puede alcanzar con un movimiento continuo, sin un salto de la dialéctica y de la expresión. Las relaciones espirituales son relaciones de intimidad en la distinción y no de exterioridad en la yuxtaposición. Y por ello, la relación de trascendencia no es exclusiva - de una presencia de la realidad trascendente en el corazón de la realidad trascendida: Dios, dice S. Agustín, me es más mío que - mi propia intimidad" (III, 485). En Descartes, sin embargo, la - relación trascendente-trascendido es una relación exclusiva. Y - por ello, teocentrismo y antropocentrismo no representan en su - pensamiento dos direcciones mal compensadas, son el derecho y el revés de una misma doctrina central, la doctrina de la trascendencia absoluta de Dios (116).

Quizás resida aquí, en estas apreciaciones del trabajo de - licenciatura de Mounier, aparte de una convicción mantenida a lo largo de toda su reflexión sobre la espiritualidad y la trascendencia en toda su obra, la clave para entender lo que en el ámbito de la filosofía material de la historia supone en la visión - mounieriana, el acabamiento de la espiritualidad medieval y el - paso a la modernidad. La continuidad espiritual, más importante si cabe que la posible continuidad social, política o económica, (117) entre la E. Media y la etapa anterior de la Antigüedad o la posterior de la modernidad, señalada por Mounier en benefi-

cio de la coherencia histórica del pensamiento y la religiosidad cristianas, sufre pues con la irrupción cartesiana una quiebra - fundamental. Esta intuición no obsta, sin embargo, para que el - tenor general de la visión mounieriana de la Edad Media, sea el de una calificación global positiva. Mounier añora la armonía me dieval como signo de una época que hizo muy bien en poner en lo más destacado de la valoración social, toda la actividad espi ritual y contemplativa: "La Edad Media hizo levantar sobre los ges tos del trabajo manual, una floración de canciones. Vinculó es -- trechamente estos gestos a la oración sobre el umbral de las - - iglesias y a la contemplación en el empleo del tiempo de sus mon jes" (III, 140).

Por último, la Edad Media queda muy señalada en uno de sus rasgos fundamentales si la vemos como la época del primer gran - miedo al fin del mundo. El año 1000 señala en la historia medie- val, escribe Mounier, una interpretación espiritual de lo apoca- líptico en el auténtico sentido cristiano del término. Mientras la época contemporánea de la posguerra que teme el fin desastr- so de la civilización por las amenazas de todo tipo, destrucción nuclear incluida, deduce la inactividad y la improductividad an- te la desesperanza y el desencanto que produce el no ver ya nin- gún futuro a la obra humana, el hombre y la civilización medie-- val del año mil confiaban, más que en la severidad de la justii- cia divina del Juicio Final, en la justicia de esa anunciada se- veridad: "Los hombres del año 1000 sienten de forma diferente: - Puesto que se acerca el Reino de Dios, seamos dignos de él desde ahora. Más aún, adelantémonos a él. En esa reacción, hay un poco

de la malicia de un niño a quien se le va a confiar una tarea, y que sabiéndolo, quiere a la vez, sorprender, satisfacer y afirmar su autonomía, ejecutándola antes de recibir la orden" (III, 345). La enseñanza histórica de esa espiritualidad escatológica de la Edad Media es clara: "Vemos con ello, que la verdadera esperanza cristiana no es la evasión" (III, 346).

3º.- El tránsito a la modernidad. A parte de la continuidad histórica de la espiritualidad cristiana, la época moderna se -- anuncia en el proceso como un momento esencialmente de cambio de la racionalidad científica y tecnológica. Este es el verdadero -- substratum procesual del tránsito a la modernidad, ya que, como -- veíamos en los análisis de la época medieval, la espiritualidad cristiana sigue en muchos ejemplos haciendo posible la evolución de la racionalidad, en concordancia con la misma superestructura de las ideas. Un texto de Mounier, en destacada posición respecto de otros, sintetiza de forma admirable ese momento histórico: "Se puede decir que el hombre europeo terminó en la aurora de -- los tiempos modernos una especie de vida uterina que llevaba en el seno de un universo cerrado sobre él, como un huevo sobre su germen, en el seno de una Iglesia que tutelaba directamente sus primeros pasos. Sus primeras artes (sus primeros artificios) estaban hechos a la imagen de ese medio envolvente y finito: artes de imágenes inmóviles o que se movían alrededor de su centro: arquitectura, escultura, danza. Sólo la irrupción cristiana, al -- aportar la letanía, la oración indefinida, el impulso gótico, la idea de creación y de tiempo irreversible, había abierto ya esa vía caduca hacia el infinito. Pero no lo hizo sino en la cima --

del alma. Un buen día, bajo su empuje, el universo antiguo se -- abrió como un fruto. Galileo lanzaba la tierra al espacio como - un alegre jugador de pelota, las figuras matemáticas saltaban bajo la presión del cálculo infinitesimal, el contrapunto llevaba al motivo musical hacia la fuga y la melodía indefinida, el ma-- quinismo zarandeaba las economías de células hacia una inmensa - integral de la producción, la lógica rompía sus círculos de seguridad y lanzaba al pensamiento hacia cadenas de relaciones oscilando en lo desconocido, bien pronto la geometría reventaba el - espacio euclidiano y se desbordaba con la física en los hiper-espacios. Por todos lados, la inmovilidad, el equilibrio, la for-- ma, el límite, la perfección circular, componentes habituales de la idea de naturaleza, cedían al movimiento lineal, a la intensidad prospectiva, al desarrollo, a la apertura indefinida, a la - serie. En todas sus actividades, interiores y exteriores, técni- cas y artísticas, el hombre moderno sustituyó la idea de un des- tino prefijado que, por así decir, debía limitarse a calcar con aplicación, por el tema de un destino abierto, de una meta que - se situaba por delante de él, en dirección a lo imprevisible y - lo infinito" (III, 354).

En este bello texto está claramente expresado otro de los - signos de la filosofía material de la historia: el paso de la -- historia cíclica a la lineal. Aportación teórica del cristianis- mo, como ya quedaba vislumbrado en el tránsito de la Antigüedad a la Edad Media, la visión lineal de la historia, configurada infraestructuralmente en este tránsito científico y tecnológico, - marca, según la concepción cristiana de la historiografía, el ca



récter racional del proceso como paso de lo mítico-cíclico a lo científico-dialéctico de la linealidad, propio de un concepto -- trascendente de la historia, como proceso con sentido y finali-- dad. Y todo ello, en gran medida, es obra del cristianismo: "Es sorprendente que esta sustitución sea a veces un escándalo para las conciencias cristianas. Pues, si el universo circular de los griegos inmovilizó durante siglos las imaginaciones hasta pare-- cer comprometer la fe en el momento de ser desarticulado, es in-- dudable que la imagen moderna del universo abierto sobre una - - aventura irreversible, es la aportación propia del cristianismo. La conciencia moderna no ha acabado de explotar esta liberación en todos sus sentidos" (III, 354-355).

La concepción lineal de la historia resulta de aquí, de la aportación cristiana a la modernidad, de la misma manera que supuso la apertura del horizonte histórico antiguo. Y es de nuevo el acontecimiento quien señala el punto de la liberación. Como - propia posición frente al tema, Mounier sostiene: "La humanidad, una y solidaria, se muere en un tiempo que tiene un sentido. La historia, sin embargo, no se resuelve en leyes intemporales o en mitos cíclicos. Está clavada a un acontecimiento: la Encarna- -- ción. Ella recapitula como decían los Padres, toda la historia - anterior, y representa su lenta preparación" (III, 401).

4º.- La Edad Moderna. Así pues, la moderna es época de rup- tura y se extiende hasta el siglo actual, que busca la armonía - perdida. Mounier define a la edad moderna como una época víctima de dos pasiones específicas: la pasión de lo abstracto y la pa-- sión de lo horrible. La primera constituye el trasfondo emotivo

de todas las pretensiones de cientificidad pura: una matemática pura, una música pura, una economía pura, más allá de las formas captivas de la imaginación. La segunda representa una ansia de liberación de la época: "una protesta contra la resistencia de lo adquirido" (III, 355). Por ello Nietzsche llevaba razón, y en ello coincide Mounier, al señalar la tendencia de la época hacia el nihilismo. Esa pasión de lo horrible se enfrenta a la misma naturaleza humana que en gran medida es la del artificio (III, 354). La modernidad, sin embargo, no comprende que el artificio de por sí no es el mal; que el mal estaría en la contradicción entre el artificio y su impotencia para resolver los problemas que se le pide que resuelva: "En economía, en política, vemos -- con evidencia la complejidad del aparato moderno, plantear problemas que la técnica de los gobiernos y de las administraciones no llega a resolver. Los que por hábito son considerados todavía como detentadores del poder, pronuncian palabras rituales a las que llamamos discursos, ejecutan ceremonias tradicionales ante -- asambleas de notables, pero cada uno de ellos sabe bien que ya -- no mandan sobre nada, que los engranajes ruedan en vacío, que -- las transmisiones giran a la deriva, que nadie, casi en nada, sa be qué pasará mañana, en qué parte, por qué, para quién, ni a -- qué efectos" (III, 355-356). El choque disarmónico de las dos pa siones señala la época del nihilismo. Pero esta época es indepen diente de la responsabilidad de la esperanza de los contemporá-- neos que creen todavía en una salida de las creaciones humanas, que concretan el sentido de la historia, anunciado por el cris-- tianismo en las realizaciones concretas de las instituciones --

que aún pueden aprovechar a la instauración de la ciudad personal. Mounier se abstuvo de una descalificación global del mundo moderno, tal como Péguy había querido expresarla reduciendo la complejidad de una crítica del mundo moderno a la crítica de la técnica (118). Por el contrario, las descalificaciones de Mounier se centran sobre el carácter despersonalizante de la modernidad en algunas de sus manifestaciones. Así, el mundo moderno como época de las masas (I, 215); la decadencia de la idea comunitaria en la modernidad (I, 617); como época del absolutismo -- del Estado y del primado de lo económico (I, 630), y sobre todo, como época de la desvalorización de la esperanza cristiana (III, 350), pero nunca se da en Mounier una descalificación global del mundo moderno tal como se da en Péguy o en otros pensadores -- cristianos de su época (119).

Otros análisis o valoraciones más concretas de la época moderna se reparten a lo largo de la obra mounieriana, al mencionar a los siglos que la integran. Así, el siglo XIV es el gran momento de la liberación moderna, por ser el siglo del comienzo del renacimiento (III, 510). El Renacimiento es un período que utiliza como modelo el proyecto personalista en tanto que período de invención y de liberación de los esquemas de supervivencia del oscurantismo medieval, y como período de organización de las ciudades con su autonomía. El siglo XVI marca las contradicciones entre el desarrollo primario de la tecnología artesanal y el gran auge de la industria de las máquinas de guerra, representando una gran contradicción que persiste en toda la edad moderna, en donde el progreso tecnológico es correlativo en gran medi

da, al desarrollo de las técnicas militares, sin olvidar la génesis misma y la evolución de los aparatos del Estado (III, 370). El siglo XVII representa el corte "aristocrático" de los artesanos y el mundo del trabajo respecto de la comunidad del pueblo: "El corte se produjo en el siglo XVII, cuando los pintores y escultores del rey no querían ser confundidos 'con los embadurnados, marmoleros y bruñidores de mármol en una mecánica sociedad' (120). Vinculados hasta entonces al pueblo, el artesanado, la -- canción popular, la iglesia, el Misterio, el tablado (el escenario), el arte, siguen el destino de la corte y se alejan de la -- condición común. La nobleza, una vez descoronada, erra sin maestro ni raíces, se arroja en el alma romántica que le hace decir su desolación ociosa, su impotencia para salir de su ambivalencia efectiva: repugnancia a las vulgaridades del 'negocismo' naciente, pero incapacidad de correr contra él, con la máquina y -- el obrero, la gran aventura del mundo moderno" (III, 372). El si glo XVIII es ante todo, el siglo creador de las que Mounier deno mina "sociedades razonables", obra de los juristas y filósofos -- de la época (I, 231, 620; III, 458); el siglo de los moralismos de las grandes abstracciones (I, 512); y sobre todo, el siglo de la reducción organicista de la economía (III, 667). En el ámbito de las ideas, es una época de optimismo racionalista (II, 275; -- III, 212, 226), así como, en Francia, "el siglo de las luces, el siglo de la sociedad y el siglo experimental" (II, 647). Representa también el siglo de la generalización de lo uniforme como "primer esfuerzo por obtener a gran escala un producto estandarizado, barato e intercambiable" (III, 370). Pero quizás la mayor

aportación de la época se contiene en la idea de progreso, no generada estrictamente por ella, pero nunca antes propugnada y defendida como en este período. El progresismo social y técnico, - nace en torno a una idea que recibe un gran impulso del optimismo racionalista propio del XVIII y que mezclada con las vigencias del optimismo cristiano, da como resultado una idea de progreso que según Mounier, significa: 1º. El postulado del sentido de la historia: primero se descubre el sentido de la historia -- del mundo y a continuación, el sentido de la historia del hombre. 2º. El movimiento dirigido de la historia va de un impulso profundo, continuo, hacia un mejor, incluso cuando las vicisitudes complican su curso. Se trata de un movimiento de liberación del hombre. 3º. El desarrollo de las ciencias y de las técnicas que caracteriza la edad moderna occidental, constituye un momento decisivo de dicha liberación. 4º. En esa ascensión, el hombre tiene la misión gloriosa de su propia liberación (cfr., III, - - 395). Un papel protagonista juega en la constitución del progresismo, la idea de evolución nacida en el XVIII y madurada en el XIX (III, 402).

Pero el siglo XVIII se caracteriza con mucha frecuencia en Mounier por ser el siglo de la maduración e implantación definitiva de la era individualista, hasta el punto de que la definición que da nuestro autor de este movimiento de la historia, alude expresamente a esta época: "El individualismo es un sistema - de costumbres, de ideas y de instituciones, que organiza el individuo en base a actitudes de aislamiento y de defensa. Fue la -- ideología dominante de la sociedad burguesa occidental entre los

siglos XVIII y XIX" (III, 452).

Con el mismo estilo de las rápidas síntesis históricas, Mounier ve el siglo XIX como la época que prosigue la obra de constitución del racionalismo optimista del siglo precedente (III, - 226), si bien, fundamentalmente, es el siglo de la alternancia y la contraposición entre el materialismo y el romanticismo. En -- efecto, el XIX es "el siglo que soñó la síntesis de la materia" (III, 207) y al mismo tiempo "una época que se debate entre el - desarrollo de las grandes técnicas de expansión, de las que de-- pendían cada vez más estrechamente las condiciones elementales - de los destinos individuales, así como una especie de sutiliza-- ción de la vida subjetiva que, bajo el pretexto de espirituali-- dad, la hacía progresivamente anémica. Es -a pesar de que la ex-- presión se queda un poco estrecha- la alienación idealista" - - (III, 211). Lo que más interesa quizás de esa época, a la visión personalista de la historia moderna, es precisamente esa nueva - mistificación de la espiritualidad, obra cuya responsabilidad -- comparten el idealismo racionalista y el romántico. Es lo que -- Mounier denomina el "espiritualismo desvitalizado", operación -- idealista que ~~se monta~~ <sup>se monta</sup> base de la confusión entre la interioridad esencial para la vida personal con la complacencia decadente de sí, que compromete definitivamente la vida espiritual por medio de la ociosidad burguesa (cfr., III, 212).

5º.- La época contemporánea: el siglo XX. Es ésta sin duda, la época de la historia que más atención requiere de la refle- - xión por parte de la filosofía material de la historia de Mou- - nier, y en general de toda la reflexión de nuestro autor. El per

sonalismo fue presentado siempre por su fundador como una filosofía de los tiempos presentes, nacida y desarrollada con la finalidad primordial de realizar "la revolución del siglo XX" (cfr., Le Personnalisme, III, 509 y ss.). Esta idea preside toda la filosofía de nuestro autor. Pero ahora nos limitaremos a entresacar rápidas anotaciones o juicios globales sobre la época actual de entre la generalidad de la reflexión personalista. En ese sentido, se puede decir que una visión dramática del siglo predomina en los escritos de Mounier. Sin embargo, esta visión hay que considerarla siempre integrada en una concepción global de la historia que debe mucho de su fundamento antropológico y filosófico a las concepciones cristianas, sobre todo cuando éstas se oponen como alternativa a las reducciones antropológicas e históricas del optimismo liberal o racionalista y del pesimismo de expresión totalitaria. El título que a nuestro entender define mejor la visión del siglo actual y en general de todas las épocas que aborda la síntesis histórica mounieriana, es el mismo que el filósofo defiende siempre como instancia valorativa definitiva: la historia y la gran crisis del tiempo actual, viene a sostener Mounier, se valoran en su auténtica dimensión si se enjuician a partir de un optimismo trágico (III, 347), síntesis de los análisis objetivos de la historia y de la vigencia de los principios cristianos que refieren una visión escatológica (integradora de la concepción del sentido de la historia que la define como movimiento hacia la liberación del sujeto y las sociedades en su existencia histórica).

El siglo XX aparece en Mounier como el siglo de la búsqueda

del orden nuevo, superador, por medio de la transformación revolucionaria, de todas las contradicciones acumuladas en la historia de Occidente (I, 155-156). Es también una época de continuidad en la medida en que sobreviven históricamente los valores -- esenciales o eternos perceptibles en una visión optimista (I, -- 381). Ello es lo que da sentido a la esperanza de la revolución personalista y comunitaria y lo que puede hacer que esa revolución triunfe frente a la resistencia que las subsistentes contradicciones de otras épocas y de la actual opondrán a todo intento de encarnar en la historia los valores esenciales. El siglo XX -- es en gran medida también, el siglo del "pequeño miedo", teorizado con amplitud en uno de los libros con mayor fondo historiográfico de Mounier: La Petite Peur du XXe siècle. En esta -- obra, Mounier analiza y somete a profundas valoraciones las causas y las consecuencias irracionales de la aparición y el desarrollo de un sentido apocalíptico de la época actual, sobre todo, en lo que corresponde a los años de posguerra. Al pequeño -- miedo, que Mounier califica así en contraposición a los "grandes miedos" de otras épocas (notablemente el miedo del año 1000) nuestro autor lo considera una "reacción masiva de tipo infantil" (cfr., III, 358). Las causas de este miedo son atribuibles, sobre todo, al "desmoronamiento masivo y más o menos contemporáneo de las dos grandes religiones del mundo moderno: el cristianismo y el racionalismo" (III, 350). En el ámbito de las causas Mounier incluye, con un admirable sentido profético, el gran temor de una catástrofe nuclear: "... un nuevo poder inverso a todos los restantes nos sorprende a mediados del siglo, el poder de ha



cer saltar este planeta, la humanidad que lo habita, e incluso - su mismo poder de crear poderes..." (III, 356). Las valoraciones de Nietzsche a propósito del nihilismo contemporáneo, tienen una considerable importancia en este sector de los análisis históricos de Mounier. El nihilismo de la época contemporánea en Europa, se traduce en la fórmula mounieriana de la conjunción catastrófica de la crisis espiritual con la crisis de estructuras. La crisis espiritual es la crisis del hombre clásico europeo, nacido con el mundo burgués: "Ya no se sabe qué es el hombre y, como hoy lo vemos sufrir sorprendentes transformaciones, pensamos que no hay una naturaleza humana. Para algunos esto se traduce en: - todo le es posible al hombre, y así encuentran una esperanza; para otros, todo le está permitido al hombre, y se olvidan de todo freno; para otros en fin, todo está permitido sobre el hombre, y nos encontramos con Büchenwald...". La crisis de estructuras se confunde con la crisis espiritual. "A través de una economía enloquecida, la ciencia prosigue su carrera, impasible, redistribuyendo las riquezas y trastocando las fuerzas. Las clases sociales se dislocan. Las clases dirigentes ensombrecen en la incompetencia y la indecisión. Se requiere al Estado en medio del tumulto. Y finalmente, la guerra o sus preparativos, resultante de -- tanto conflicto, paraliza desde hace treinta años la mejora de -- las condiciones de existencia y las funciones primarias de la vida colectiva" (III, 510-511).

Si a este breve repaso de los análisis y valoraciones históricas, añadimos las consideraciones en torno al concepto de historia, que de forma sintética se recogen en Le Personnalisme - -

(III, 495), podemos articular el siguiente esquema de filosofía material de la historia en Mounier:

1º.- La instancia cristiana desempeña un papel preponderante en la filosofía mounieriana de la historia en sentido material.

2º.- El tiempo histórico en la filosofía de Mounier es un tiempo lineal, tal como corresponde a la superación cristiana de la mítica circularidad de la historia en la filosofía y en la cultura griegas (121).

3º.- La linealidad de la historia está en relación con la situación de un acontecimiento central (la Encarnación) que confiere sentido a toda la historia. No obstante, la visión mounieriana de la historia es antiprovidencialista, en la medida en que el providencialismo se pueda confundir con cierta forma de determinismo (III, 495) (122).

4º.- La visión mounieriana de la historia no admite fácilmente la calificación metafísica: "Si la historia se desenvuelve se como un sistema metafísico, entonces habría que poner juntos a los hombres que se adhieren de arriba abajo a una misma y total concepción del mundo y dejarles desenvolverse su lógica. Pero la historia se traza un camino más imprevisto. Si queremos participar en ella, no la deberemos violentar con lógicas abstractas" (I, 244) (123).

5º.- El antimetafisicismo de la visión mounieriana de la historia hay que reducirlo a la oposición entre sistema lógico y experiencia existencial-histórica.

6º.- La visión mounieriana de la historia se traduce en la

idea del optimismo trágico en cuanto a la fundamentación antropológica de la misma.

7ª.- La aproximación más concreta a una definición o concepto de historia, la da Mounier en Le Personnalisme, donde, incluyéndola en la serie de valores que aproximan a la realización de la dignidad humana, habla de la historia llamándola comunidad de destinos: "La historia no puede ser sino una creación en común - de hombres libres, y la libertad debe hacerse cargo de sus estructuras o de sus condicionamientos. No lo hace instantáneamente, y este margen entre la historia cumplida y la historia asumida es el del determinismo histórico. Pero esta reasunción es la obra humana por excelencia" (III, 495) (124).

Esta rápida síntesis de la filosofía mounieriana de la historia, nos permite entrar en la consideración de su teoría de la sociedad (125).

La distinción que hace Mounier entre sociedad, comunidad y comunión (III, 668) no es un elemento sin importancia en su discurso comunitario. Sintetiza quizás toda la visión personalista de la socialidad. En correspondencia con los tres momentos de -- nuestro esquema, la sociedad se refiere a la subjetualidad material, la comunidad a la subjetualidad formal y la comunión concuerda más con el momento de la persona. Nos encontramos ahora - en el momento formal del discurso comunitario y aquí la socialidad queda referida genéricamente a la subjetualidad formal, por ser precisamente la comunidad una posible forma organizativa de la socialidad en la historia. En efecto, esta forma se encuentra en la experiencia histórica y asume aún el grado más ínfimo de -

la subjetualidad colectiva: la sociedad material. Pero al mismo tiempo, la comunidad es un anuncio de la forma más perfecta de la socialidad personalista: la comunión, estadio espiritualista vinculado decisivamente a la idea de la comunión de los santos, utopía mística del cristianismo.

Ahora bien, en la terminología de Mounier las distintas sociedades materiales y formales, quedan agrupadas bajo un criterio genérico de clasificación como grados de la comunidad (I, -- 227 y ss.), ya que toda sociedad histórica contiene alguna característica que anuncia la posibilidad de la comunión. Aquí juega un papel importante la idea de la comunicación como estructura del universo personal. Ya veíamos en su momento que la subjetualidad formal en relación con la comunicación aparece como: "el individuo que da cuenta racional/irracionalmente de la intersubjetividad objetiva que se desarrolla en el espacio de lo social-histórico" (126). Pues bien, en el discurso sobre la ciudad, los sujetos aparecen en la historia, entrelazados según distintos -- grados de intensidad en la comunicación, criterio que sirve para determinar los distintos grados de la socialidad comunitaria, -- que es una a lo largo de la historia, pero que en tanto ideal -- histórico nunca se realiza de forma perfecta. El ideal transhistórico de la comunión, mientras alcanza a la inmanencia social, produce el mayor grado de intensidad comunitaria, la ciudad personalista y comunitaria, que en el reino de la necesidad y de la libertad condicionada, se expresa fundamentalmente a través de -- estructuras socialistas. Pero el personalismo comunitario de Mounier no se detiene nunca en la socialidad histórica, y su esque

ma societario, aspira a trascender las limitaciones de la propia naturaleza social del hombre.

En este sentido, Armando Rigobello acierta plenamente a conectar el discurso sobre el sujeto y el discurso sobre la ciudad cuando se expresa de este modo: "La vocación, la encarnación, -- son en definitiva indagación y reconocimiento de nuestro límite; 'encarnar' una vocación es aceptar las consecuencias de una elección y toda elección es renuncia a todo el resto al cual se habría podido aspirar. Tal renuncia es el fundamento de la 'comunidad', puesto que no existe sociedad alguna sin un reconocimiento del propio límite, sin ejercicio de humildad. Con su característico aprovechamiento de los equivalentes morales y psicológicos de posiciones metafísicas, Mounier nos ofrece, con esta expresión: 'filosofía de nuestra humildad', una nueva definición del personalismo, que nos sirve ahora como parangón en la investigación sobre otras formas de organización social, a saber, las que se basan en la filosofía de la no-humildad, es decir, del -- egoísmo orgulloso. La naturaleza social del hombre es una doctrina básica del personalismo en posición polémica <sup>frontal</sup> un iluminismo desencarnado. La cuestión se centra enteramente sobre la naturaleza personal de dicha socialidad, sobre el límite casi imperceptible más acá del cual el personalismo se reduce a individualismo burgués y más allá del cual se convierte en colectivismo marxista. ¿ Puede existir una sociedad personal ? ¿ En qué consiste, en qué dimensiones se concreta y se desarrolla ?" (RIGOBELLO, A., 1955 A, 89).

El acierto de plantear así la cuestión básica de la teoriza

ción mounieriana sobre la forma de la socialidad que convendría a una concepción personalista y comunitaria, reside sobre todo - en la exigencia ineludible de condicionar todo análisis de esa - temática a la última instancia de la subjetualidad personalista. La cuestión de las limitaciones reales o históricas, propiamente interiores a cualquier forma de sociedad, no se entiende en toda su significación si no queda referida al plano de la idealidad - comunitaria. Pero la respuesta a la correcta pregunta con que Ri gobello sintetiza el arranque del análisis de la socialidad mounieriana, no llega sino después de examinar los grados de comunidad que nuestro autor clasifica.

En primer lugar diremos algo sobre la fundamentación personalista de la socialidad humana. Si la subjetualidad formal se - expresaba en gran medida como individualismo, desde el punto de vista peyorativo de la crítica personalista, la socialidad pre--senta también unos grados de antipersonalismo en su manifesta- -ción histórica, ya que todo fenómeno que se desarrolla en la higtoria, participa de una cierta carga de irracionalidad junto a - su virtualidad anunciadora de las posibilidades de una comunidad en la que existe el mayor grado de comunicación. El principio -- del optimismo trágico se refiere aquí a la constatación de formas sociales que expresan la dialéctica de la historia como violencia-razón.

La verdadera dialéctica de la historia, en gran medida ex--presable según el esquema analítico de la lucha de clases (cfr., I, 201, 208, 384, 589, 689; III, 513, 523; II, 87 y ss.), cuando queremos explicar desde ese punto de vista la socialidad humana,

es la que opone el individuo frente a la sociedad, y no a la persona frente a la comunidad. Aquí se traslada el amplio y generoso esquema gnoseológico de la dialéctica mounieriana, sobre todo en su faceta anticontradccionista. Las contradicciones reales - entre las instancias sociales, ocurren en el plano del discurso sobre la subjetualidad material. Lo negativo rechazable es realmente contradictorio, pero lo positivo asumible es sólo oponible en relación de contrariedad. El ideal social del discurso comunitario, no es lugar para la correcta aplicación de la dialéctica de la lucha de clases. El punto a superar en el análisis materialista-dialéctico de la socialidad histórica sólo halla su referencia fuera del mismo esquema de la lucha de clases. En la medida en que este esquema es suficiente para la elucidación de un concepto de socialidad, él mismo se limita en cuanto a su potencialidad explicativa del margen de factores ideales que conforman la dialéctica de la socialidad histórica. Entendida la historia como encuentro de factores, tanto reales como ideales, a través o gracias a la inteligibilidad de la historia que nos proporcione el acontecimiento, la socialidad histórica se reduce al resultado del análisis de los factores reales. Ahí reside entre -- otras cosas el carácter limitado del materialismo histórico. El esquema marxiano explica una parte de la complejidad real-ideal de la socialidad histórica. El esquema personalista, al dar en--trada para su total expresividad, a las tres instancias o momentos en juego con que se agota la subjetualidad o la socialidad - dificulta su propia andadura metodológica, pero le preocupa me--nos la ambigüedad que arriesgarse a querer agotar la realidad me

diente un sistema explicativo reduccionista.

La socialidad personalista no es tan sólo materialista, pero puede serlo cuando se trata de aclarar algunas cuestiones, y sobre todo, cuando se trata de oponer algunas razones al idealismo que pretende excederse también él por su cuenta. La persona - sólo se opone a la comunidad, en tanto que persona encarnada, esto es en tanto que individuo (127). La comunidad no se opone a la persona más que como realidad histórica, esto es, como sociedad. Entre la persona y la comunión no hay oposición pensable, - ya que entonces todo ocurre en el cielo de la mística. Por otro lado, el reino sólido de Dios sólo se comienza a construir en la historia; no es un espacio, es más bien un movimiento. Por eso - se ve tentado el personalismo y el pensamiento cristiano a entreverlo en el seno de la dinámica del acontecimiento.

Queda, pues, aparentemente como aceptable para el esquema - mounieriano de la socialidad, el concepto de clase. Pero es insuficiente no sólo para fundar una sociología, sino para hacer de ésta una ciencia realista. Hay siempre algo del "moi" personalista que escapa a la inteligibilidad del "nous", incluso para el - intelecto más objetivo. Lo misterioso se hace también cargo de la noción de socialidad: "El hombre, en lo esencial, no pertenece a la colectividad pública. No puede pues, sin alienarse, darse a - sí mismo a esta colectividad como un don sin reserva. El que él deba comprometerse enteramente en cada uno de sus actos, y sobre todo en sus actos políticos, no implica que se deba comprometer - en ello por completo ["tout entier"]. Que el estado adulto de la persona consista en hacer participar todo lo que ella es en el -



menor de sus gestos, no implica que abandone todo lo que ella es en un sector cualquiera de su actividad, pues el todo de mí mismo no puede pertenecer más que al todo de mi acción" (128).

Pero Mounier también sostiene que "el hombre es un ser social por esencia" (I, 178). La socialidad como esencia del sujeto no impide la reserva de socialidad para el mundo del "moi", - en el cual aquella se recrea y se fundamenta, en relación directa con la dialéctica interioridad-exterioridad. El concepto de - clase es, pues, un concepto reduccionista que el personalismo -- asume en su discurso sobre la exterioridad, imprescindible para llenar de contenido y de sentido realista todo discurso sobre el sujeto. Pero la socialidad es siempre algo más que exterioridad. Desde el punto de vista de la psicología caracteriológica, Mounier argumenta al respecto: "La conciencia de lo otro, como conciencia de lo real, es pues una conciencia intencional, no puntual y central como la presencia de la araña en el corazón de su tela, sino exorbitada, prospectiva y penetrante, siempre cubierta y ofensiva a la vez, en un universo vivo. Igual se entrega a una especie de anabolismo social y se alimenta de los medios que atraviesa, cediendo más o menos pesadamente a la somnolencia de la digestión, como entra en actividad catabólica y previene, ataca, se afirma. Consciencia introyectiva y consciencia eyectiva - colaboran en la experiencia de la sociabilidad. La primera es la única que quieren conocer las psicologías que reducen la vida -- personal a la asimilación pasiva de las relaciones sociales. La segunda, sin embargo, alterna constantemente con ella" (II, 470). Parece evidente que el esquema objetivista de la socialidad, por

ejemplo el esquema de una sociología que subordina por completo las conductas individuales a la presión del medio ajeno, no entra fácilmente en la concepción personalista. El hecho, de probada evidencia científica, según las investigaciones de Janet y de Piaget (129), que muestra que "nos comportamos respecto de nosotros mismos, como nos comportamos respecto de los otros, es decir, respecto de lo real" (II, 468), no es más que un índice del carácter no objetivado de la consciencia social, primer exponente de la socialidad, al menos desde la óptica de la investigación psicológica: "(El niño) se descubre primeramente en otro, ... se aprende a sí mismo en las actitudes que son ordenadas por la mirada de otro: alarde o dificultad antes de aprenderse como objeto físico de observación directa. No decimos que conoce 'la sociedad' antes de conocerse a sí mismo: pues lo que él capta no es el conjunto objetivado de los otros, dispuestos delante de él como cosas. Es la relación viva: yo-entre-los-otros, yo hacia el otro y el otro hacia mí. Como ha mostrado Baldwin, él descubre antes su proyectividad que su subjetividad y que la objetividad" (II, 469). La conclusión que la indagación psicológica aporta a la conformación de la socialidad es clara: "Nosotros no nos asimilamos, por tanto, a los psicólogos que, como James, Baldwin, J. Royce, Ch. Blondel, o bien reducen la personalidad individual a los personajes sociales, o bien la hacen tan dependiente de la sociabilidad que las formas de la vida personal adquieren la forma de involuciones mórbidas. Poseen el mérito de aislar, contra las psicologías solipsistas, un aspecto esencial de la experiencia vivida. Pero al transformar esa experiencia, que sigue sien-

do personal, en experiencia objetiva, falsean su significación. Es bien cierto que yo capto lo real y lo otro antes de captarme a mí mismo, que yo sólo guardo mi cohesión psíquica si me mantengo en estrecha concordancia con ambos. Pero es un yo ('je') que comporta esas diversas experiencias y se confirma mediante ellas. Sin ese yo, el otro dejaría de ser un próximo presente, sino que se dispersaría en piezas sueltas de un mecanismo social; las mismas cosas ya no serían objetos, maravillas, provocaciones lanzadas ante nosotros, sino materia indiferente y tendente a nivelar el universo en la indiferencia absoluta" (II, 470).

Así pues, en la determinación de la socialidad personalis--ta, el momento de la consciencia proyectiva o intencional aporta un referente psicológico con la suficiente virtualidad analítica para impedir la reducción objetivista y exteriorista. En el Traité du caractère el estudio de la inteligencia también permite a Mounier establecer que "el pensamiento consciente no es menos solidario del esfuerzo hacia la intimidad, que del esfuerzo hacia la socialidad y la conversación" (II, 647).

No es dificultoso trasladar estas certezas al ámbito explicativo en el que se hacen más exigentes de correlación los parámetros empíricos de la socialidad. El personalismo no tiene porqué renunciar a ensayar su propia sociología porque una amplia - investigación de psicología social sustenta esa legitimidad y - además su visión de conjunto acerca de las estructuras sociales permiten, aunque sea por medio de un lenguaje valorativo, expresar los rasgos distintivos de una socialidad de la que se dice - mucho analíticamente al denunciar sus riesgos despersonalizan--

tes. La idealidad no impide descubrir una tipologización sociológica personalista.

En este sentido, posiciones deslegitimantes como la de N. - Zaza deben ser rechazadas. Escribe el crítico marxista: "En lo - que concierne a la realidad social, Mounier da buena cuenta de - ella, pero no desarrolla ningún estudio analítico, ningún estudio de estructura, de fisiología o de funcionamiento. Emplea - - ciertamente términos tales como: estructuras, medios de producción, instituciones, dinero, propiedad, ideologías; nos habla -- también acerca de su influencia sobre el comportamiento del hombre. Pero no muestra ninguna relación interna de causa a efecto, o inversamente, entre esos diferentes elementos constituyentes - de la vida social. Por ejemplo, no sabemos nunca exactamente, si son las faltas morales del individuo, la 'deserción de lo espiritual' o los defectos de un mecanismo interno quienes disuelven - las 'comunidades sociales'. Unas veces es a causa del 'hundimiento del ideal personal propuesto a cada uno de los miembros de -- esas comunidades', otras, es el dinero, la propiedad o la técnica, la causa del 'desorden establecido'. Pero en el fondo, nos - damos cuenta de que todo el mal deriva de que lo espiritual re-- nuncia a someter a 'las fuerzas históricas'. Es normal que Mou-- nier sostenga esta idea, puesto que para él, como lo espiritual domina todo, 'rige (también) en lo económico y lo político'. Nos parece, pues, que el Personalismo no ha aportado nada nuevo en - el terreno de la sociología. Partiendo de lo espiritual, o, en - términos más precisos, de los dogmas de la Iglesia católica, Mou-- nier adopta en sociología un punto de vista finalista, en cuanto

al término de la evolución de la sociedad. Su sociología se convierte de este modo, en 'una especie de moral social' que se - - preocupa 'no de lo que es o tiende a ser', sino 'de lo que debe ser'. Nos propone, a priori, la mejor sociedad que tendremos en el futuro y nos describe las relaciones ideales que reinarán entre sus miembros" (ZAZA, N., 1955, 92-93). No es cierto. El itinerario que sigue el pensamiento social de Mounier se inicia -- con el análisis de una crisis compleja de civilización y desemboca en una propuesta de tendencias a seguir, para la formulación de un concreto histórico que resuma en la praxis histórica, las posibilidades históricas de comunicación. Ciertamente, Mounier nunca pretendió hacer sociología, ni funcionalista ni estructuralista. Es nuestra responsabilidad el presentarlo como sociólogo. Y lo hacemos con pleno convencimiento de que, como veremos, la terminología de su diseño analítico de los grados de comunidad, aunque no sea una terminología al uso en los manuales de sociología de nuevo cuño y lleve en sí la impronta de los tratados de "filosofía social", se refiere a unas realidades sociales perfectamente aislables en la positividad histórica. Una vez más, - el hecho de que Mounier no separe en el mismo texto el momento analítico y el momento crítico-prospectivo de su discurso, impide a los lectores reduccionistas, como el profesor de Beirut, - captar la verdadera y compleja potencialidad explicativa de las investigaciones de nuestro autor. Para poder captar ésta, se hace necesario saber distinguir en el seno de un lenguaje ambiguo aunque no forzosamente contradictorio, como el de Mounier, el momento de la racionalidad de los juicios empíricos, propiamente -

sociológicos, los cuales nos darían noticia de la tipología social, y el momento de la racionalidad valorativa, supeditado discursivamente al anterior pero independiente, en calidad sistemática, respecto de él. El <sup>hecho de</sup> que Mounier elabore unas valoraciones filosóficas dentro del ámbito de problemas que suscita la sociología, no impide distinguir ambas racionalidades en su discurso social. Así, no es que Mounier "adopte en sociología un punto de vista finalista" (Zaza), sino que explica, cosa muy legítima en Sociología, sobre todo si creemos a Weber, los grados de comunidad según la racionalidad de los fines. La tipologización de Mounier (a pesar de que nuestro autor, por razones aducidas en su investigación caracteriológica, no aceptaría fácilmente este término) no supone categorizar los hechos sociales. Todo lo contrario. El hecho social observado, sigue como es en el discurso. Se respeta su naturaleza empírica. Por ello, no se habla casi de -- funciones o no se reducen definitivamente a estructuras las formaciones humanas históricas. La realidad social no es reducible a categorías universales. El personalismo comparte esta intuición metodológica que Max Scheler opusiera ya a Comte. Lo que intenta Mounier es comprender, en lo posible (en el sentido scheleriano o incluso diltheyano del término, esto es como síntesis -- global opuesta a la explicación analítica), la complejidad de la sociedad, en la cual, los factores en juego presentan, en tanto que acontecimientos históricos, una operatividad significativa, idealizante a efectos de la propia conformación dinámica de las estructuras y de las relaciones sociales.

Si, como mostró Weber (130), las sociedades y sus estructu-

ras económicas o políticas, se mueven en gran medida en el ámbito de ciertas creencias morales o religiosas, la investigación - que los ordene en tipos, no puede reducirse a explicar, ni el ámbito formal ni el contenido histórico-material.

Al analizar y tipologizar el contenido material-histórico - de los tipos sociales, donde una sociología positivista varía sólo hechos y estructuras sociales, Mounier vió más que hechos, -- acontecimientos y más que estructuras, momentos de la procesualidad histórico-social constatados además en una visión dialéctica de lo social, desarrollada según los moldes de la peculiar dialéctica mounieriana (131).

En caso de querer hablar de una sociología mounieriana, ésta debería, al menos, responder a las siguientes exigencias: 1) no debería reducirse a la descripción de hechos sociales; 2) debería acoger en su explicación de lo real-social la interactividad de los factores reales y de los factores ideales de los hechos sociales (132); debería dar cuenta de la intencionalidad de los hechos sociales, tratándolos como auténticos sujetos éticos, el significado de lo cual se puede alcanzar aludiendo a la idea de que el acontecimiento social es algo vivo (133); 4) recogería las exigencias de dialectizar (según la lógica de la complementariedad, más que según la lógica de la contradicción) la mayor -- parte de los hechos sociales y de los tipos de sociedades establecidos previamente; 5) debería en el ejercicio analítico, practicar el máximo ateniimiento a la experiencia; y 6) en definitiva, en toda investigación social personalista, la síntesis de -- los fenómenos humanos colectivos, no se captaría por medio de la

experimentación empírica, sino que se haría en un plano metasensible, al cual quedaría también referida la misma legitimación - de la investigación sociológica, que no reside tanto en el conocimiento racional como en su propio compromiso ético (134).

Veamos a continuación si todo ello se refleja en la clasificación mounieriana de los grados de comunidad (135).

En primer término nuestro autor sitúa, como grado más ínfimo de socialidad, el mundo del "on". Mounier reconoce el origen heideggeriano de este tipo. El hombre de este mundo es aquel que lleva una "existencia inauténtica", en tanto que "impersonal" -- (III, 115). Pero estructuralmente, el mundo del "on" o mundo del "se" (se dice, se habla; el mundo del rumor anónimo) es el tipo de la sociedad del anonimato; no es más que la designación personalista del tipo de las sociedades de masas, correspondiente a una posterior teoría crítica de la sociedad: "Por bajo que pueda situarse un universo de hombres, el que Heidegger ha llamado el mundo del se es aquel donde nos dejamos aglomerar cuando renunciamos a ser sujetos lúcidos y responsables: el mundo de la conciencia soñolienta, de los instintos sin rostro, de la opinión vaga, del respeto humano, de las relaciones mundanas, de la charla cotidiana, del conformismo social o político, de la mediocridad moral, de la muchedumbre, de la masa anónima, de la maquinaria irresponsable" (III, 458). Mounier se resiste a darle a esta forma precaria de comunicación, una ubicación sociológica precisa: "El mundo del se no constituye ni un nosotros ni un todo. No está ligado a tal o cual forma social; es, en todas, una manera de ser" (III, 458). La correspondencia formal de este mundo se -



halla en la masa: "aglomerado humano sacudido a veces por movimientos violentos, pero sin responsabilidad diferenciada" (I, -- 618, 228; III, 458). La masa o el mundo del se, queda excluida - del ámbito efectivo de la comunicación y por lo tanto, no supone ningún grado positivo de comunidad. Si acaso representaría, por negatividad, un espacio de vida comunitaria: "El primer acto de la vida personal es la toma de consciencia de esa vida anónima y la rebelión contra la degradación que ella representa" (III, - - 458; I, 618).

En segundo lugar, aparecen las sociedades en nosotros, que hay que diferenciar ya de las masas (136). El elemento diferenciador respecto de éstas, es que disponen de una consciencia colectiva de sí mismas, en cuanto potencias de afirmación. El elemento que las aproxima a las primeras es el del conformismo. -- Ejemplos: desde los públicos de determinados periódicos o revistas a los públicos exaltados del fascismo y del nazismo (I, 228-229, 618). Mounier sitúa en esta segunda forma el primer grado - efectivo o positivo de comunidad (I, 618). La contraposición entre el mundo del se y el mundo del nosotros, se explicita así: - "El mundo del se no tenía contorno: el mundo del nos-otros se da unas referencias, unas costumbres, unos entusiasmos definidos. - El mundo del se carecía de voluntad común: el mundo del nos- -- otros posee unas fronteras y se yergue en ellas con vigor. El -- mundo del se es el mundo del dejar-ir y de la indiferencia, el - mundo del nos-otros se templea por una abnegación consentida y a menudo heroica en la causa común" (I, 618-619). Una sociedad más flexible dentro de este tipo, es la que Mounier denomina "socie-

dad bloque", como es el caso de la camaradería o el compañerismo. Como dato positivo, destaca la abundancia de vida privada. - Como dato negativo, su característica de comunidad de superficie, "donde se corre el riesgo de apartarse de sí mismo, sin presencia y sin relación verdadera" (I, 619). Mounier alude a las "sociedades por semejanza" de Durkheim como correlativo de las sociedades en nosotros (I, 228).

El tercer grado de comunidad lo representan las sociedades vitales. Se trata de todas aquellas sociedades "cuyo vínculo está constituido solamente por el hecho de vivir en común un cierto flujo vital, a la vez biológico y humano, y de organizarse para vivirlo lo mejor posible" (I, 229-230). En las sociedades vitales aparecen por primera vez, las funciones como ámbito posible de creación de responsabilidad para los sujetos que las componen. Pero "las funciones coordinan, no unen profundamente; no personalizan de forma automática (III, 458; I, 619-620). Los inicios de personalización vienen del margen de la funcionalidad: - los valores de lo agradable, la tranquilidad, el bien vivir, la felicidad, o sea, lo útil, más o menos dirigido remotamente por otra parte, a lo agradable (I, 230). Esta formación tiende a convertirse en sociedad cerrada o egoísta, porque los valores vitales no se han liberado de la pesantez de los valores materiales. Señala esta forma, por la individualización que provoca, sobre todo a la forma genérica de la sociedad burguesa, cuando en ella destaca la exaltación de los poderes vitales (cfr., I, 231, 620). El correlativo es la "sociedad cerrada" de Bergson que también alcanza a la forma anterior, las sociedades en nosotros. También

se asimila a la "comunidad de vida" ("lebensgemeinschaft") de -- Scheler y a las "sociedades por división del trabajo social" de Durkheim. La característica individualista de este tipo de sociedad reside en la imposibilidad de universalizar los valores vitales: "la vida es incapaz de universalidad; lo es tan sólo de -- afirmación y de expansión, que no son otra cosa que las formas -- ofensivas del egoísmo" (I, 231). Por ello, Mounier acepta la -- idea de Scheler de que la sociedad vital está ligada por unos a priori subjetivos y no por un a priori objetivo (I, 231).

En cuarto lugar Mounier habla de las sociedades razonables. Es el tipo ideal del iusnaturalismo propio de los filósofos iluministas del XVIII. La sociedad que ya ha objetivado o intentado universalizar los valores vitales. La sociedad según la razón pura. Presenta rasgos de autenticidad en base a la racionalidad intrínseca de sus estructuras, pero es insuficiente en cuanto se -- funda sobre abstracciones, mientras que la realidad humana es -- concreta y personal. Dos son las fundamentaciones sociales de este tipo: la presunta validez y confianza en la unanimidad entre los individuos, en base a un pensamiento impersonal o la infabilidad automática de su lenguaje (sociedad de los espíritus); la confianza en las posibilidades ilimitadas del contrato social -- (sociedad jurídica contractual). Sin embargo, "el contrato no -- considera el contenido: exige solamente a las partes que firmen unos acuerdos sin dolo, engaño o violencia" (I, 232). La funcionalidad se pacta de antemano. La espontaneidad del reparto de -- funciones, propia del tercer tipo, se formaliza y aparece definitivamente institucionalizada: "Cada miembro de la sociedad con--

tractual, se compromete a prestar tales o cuales servicios a - - otros, mediante beneficio recíproco. Toma y da incluso ante el Estado: el rentista paga unos impuestos y recibe a cambio un alcantarillado, unos agentes de policía y otras utilidades del mismo orden" (I, 232). La crítica personalista se hace aquí antiformalismo legalista: "Ha habido que darse cuenta de que la impersonalidad del contrato era una engañifa tan grande como la impersonalidad del pensamiento. Los contratos son establecidos entre -- personas desiguales en poder. El obrero ante el contratista, el viajero ante la compañía ferroviaria, el contribuyente ante el -- Estado, no forman asociación: uno tiene al otro a su disposición. La sociedad contractual se ha convertido así, en una sociedad mendaz y farisaica que recubre la injusticia permanente con una apariencia legal" (I, 232-233, 620). Si Mounier critica así en su primera época el contractualismo dogmático, en Le Personnalisme añadirá, después de la que denomina "etapa del furor irracionalista" (místicas fascistas, absurdismo, psicoanálisis, esoterismo, etc.), una cierta confianza en la razón formal: "No se -- curará ciertamente esta descomposición o esta neurosis colectiva mediante el retorno a las ilusiones racionalistas. Pero tampoco, seguramente, desestimando las mediaciones racionales. Un pensamiento sólo existe y se irradia si está entrañado en un sujeto. Sin embargo, si el pensamiento no se hace comunicable, y por lo tanto, en cierto aspecto impersonal, no es pensamiento sino delirio. La ciencia y la razón objetiva son soportes indispensables de la intersubjetividad. Asimismo, el derecho es un mediador necesario. Frena el egoísmo biológico, garantiza la existencia de

cada uno, asegura en la jungla de los instintos y de las fuerzas el mínimo de orden y de seguridad que permitirá los primeros injertos del universo personal. Es necesario tener conciencia a la vez, de la necesidad absoluta de estas mediaciones y de su insuficiencia para asegurar una plena comunidad personal" (III, 459) (137).

"La constatación del impersonalismo de todas estas diversas formas de agregación y la crítica que les hace, llevan a Mounier a desplazarse de la indagación histórico-psicológica, a la formulación de la sociedad en la que los valores humanos sean estimados en todo su alcance: la sociedad verdadera, la comunidad personalista a la cual intenta consagrar su obra de revolucionario" (RIGOBELLO, A., 1955 A, 93).

En efecto, el supremo grado de comunidad a nivel histórico, viene dado por la comunidad personalista. Para ella reserva Mounier explícitamente la designación de "comunidad" (en la medida en que representa "la única comunidad válida y sólida"). Y también la denomina "persona de personas" (I, 620, 233) o "comunidad personal" (III, 459). Mounier reduce su extensión al pequeño número si se consideran las circunstancias de la experiencia -- presente: "la pareja, la amistad, el pequeño grupo de compañeros, de fieles o de militantes" (III, 459) (138). A ese tipo de experiencias se reduce la realidad histórica comunitaria en sentido realista. Pero como tipo ideal, "la comunidad es la coordinación natural de las personas" (I, 235). De modo que es la ausencia de relaciones de subordinación, impuestas artificialmente, lo que marca la auténtica naturaleza de lo comunitario. En -

ese sentido, Mounier se apresura a señalar que "en la realidad humana las cosas no son tan simples. Las personas recubren simples individuos vivos, enteramente implicados en la materia, respetables en cuanto que son promesas de Personas, pero no en cuanto que lastran y dispersan a la Persona. Estos individuos están insertos en las sociedades más o menos vitales -profesiones, familias, patrias, etc.-, de las que son, como individuos, partes (siendo así que de la persona nunca puede decirse que es parte de un todo) (139). Esas sociedades, materializadas en diversos grados, nunca pueden ser consideradas como comunidades de puras personas" (I, 235). En puridad de términos, por tanto, la auténtica comunidad no es histórica. Es por ello necesario dejar en la "tipología" personalista de las formas sociales, un último lugar a la comunidad utópica, metasensible y no por ello totalmente ausente de la vasta realidad de lo humano, al menos en el orden de las aspiraciones o del deseo. La Comunidad de comunidades es en Mounier de tipo metahistórico, pero orienta la historia. Mounier la llama, cuando habla de su configuración cristiana, la Comunión de los Santos (I, 233). El correlativo de esta figura está en la  cité harmonieuse  de Péguy, y en gran medida, en la comunidad de personas ("personengemeinschaft") de Scheler. Pero lo más importante es la puntualización de Mounier respecto de su carácter ahistórico: "Si fuese preciso dibujar su utopía, describiríamos a una comunidad en la que cada persona se realizaría en la totalidad de una vocación continuamente fecunda, y la comunión del conjunto sería una resultante viva de estos logros particulares. El lugar de cada uno sería en ella insustituible, -

al mismo tiempo que armonioso con el todo. El amor sería su vínculo primero, y no cualquier mecanismo extrínseco. Cada persona encontraría allí, en los valores comunes, trascendentes al lugar y al tiempo particular de cada uno, el vínculo que los religaría a todos" (I, 621). El texto que sigue a esta breve configuración de la utopía de Mounier, es sumamente rico en contenido y matices aprovechables en orden a esclarecer nuestro esquema, no sólo del discurso comunitario de nuestro autor, sino también de toda su reflexión sobre el sujeto. De él entresacaremos por su especial significado, expresiones tales como: "Sería sumamente peligroso el suponer este esquema históricamente realizable" (I, 621). Esto, en clara oposición al idealismo contemporalizante de signo totalitario, pues como dice Mounier, "la historia de la ciudad estará hecha de subordinaciones abusivas, de compromisos, de choques. En lugar de una armonía, una tensión presta siempre a romperse. Pero esta tensión es fuente de vida. Preserva al individuo de la anarquía y a las sociedades del conformismo. Los regímenes totalitarios que piensan eliminarla, no conocen los recursos explosivos que existen en el corazón del hombre y que un día se volverán contra ellos. En esta lucha, la persona no puede alcanzar nunca la libertad y la comunión perfecta a la que aspira. Ninguna sociedad humana, por tanto, puede eliminar los dramas y las grandezas de la soledad... Desconfiemos del político que ignora la soledad... es como el burgués absorbido, materializado por sus actividades exteriores..." (I, 622). Comprenderemos ahora quizás en toda su amplitud, el sentido de nuestra anterior afirmación acerca de que la subjetualidad personal trasciende la

materia, la forma y su dialéctica (140). Veremos ahora también - en toda su generosidad de comprensión filosófica y política toda la crítica de Mounier al mundo artificial y formal de la política burguesa y totalitaria. Y comprenderemos, además, en que sentido tendremos que dar salida a la supuesta aporía del sentido cristiano de la historia y de la vida en sociedad, al que Mounier acude en última instancia para justificar todas sus aparentes impotencias teóricas, para atreverse a sondear en el difícil terreno de la "trascendencia inmanente" del realismo filosófico y político del Cristianismo que profesa y que intenta comunicar: debemos tomar el esquema comunitario "como un mito director, o - creer como el cristiano, que, realizado más allá de la historia, no deja de dar a la historia una dirección fundamental, y que es él quien debe orientar el ideal comunitario de un régimen personalista... Es pues, la exclusiva miseria del lenguaje la que -- obliga a definir con dos palabras un régimen, una revolución personalista y comunitaria. Lo social objetivado, exteriorizado, -- considerado separadamente en una comunidad de personas, no es ya un valor humano ni espiritual: a lo más es un organismo necesario y, en ciertos momentos, peligroso para la integridad del hombre. Lo público está corrompido si se opone a lo privado, y si en lugar de apoyarse sobre él, lo comprime y rechaza (141). ... La organización de la ciudad, en la práctica, debe anticiparse a este crecimiento interno de la comunidad, en la medida exacta en que la indiferencia y el egoísmo la retardan y en <sup>(la medida en)</sup> que los acercamientos materiales, al multiplicarse sin descenso, piden a los - hombres una unión cada vez más orgánica allí donde parecen po--



ner cada vez menos placer en prepararse <sup>para</sup> ello. No puede esperar se que todos los hombres consientan en convertirse en personas - para construir una ciudad. No se puede esperar que la revolución espiritual esté terminada en los corazones para comenzar las revoluciones institucionales que pueden, al menos, ahorrar la catástrofe en los mecanismos exteriores e imponer una cierta disciplina institucional a los individuos en desfallecimiento. Nosotros no hemos elevado el problema para arrancarlo a la realidad. Las ciudades humanas no se organizan según unos tipos puros y -- unas situaciones ideales. Los hombres que las componen están -- allí completamente encenagados en la materia de su individualidad; las sociedades que tienen para el bien de todos, unos derechos sobre su individualidad, son ellas mismas más o menos inorgánicas, más lejanas de una comunidad perfecta y, en consecuencia, no usan de sus derechos sobre los individuos, incluso en periodo normal, sin que opriman a las personas. Entre la inalienabilidad teórica de la persona y los deberes del individuo respecto a las sociedades cercanas, cada caso impondrá un desgarramiento" (I, 621-622). Esta cita tan larga pero necesaria para comprender el resultado de la teorización mounieriana sobre la sociedad, nos permite entrar ya en la consideración del tratamiento que da nuestro autor a esa tensión entre el individuo y la colectividad en la esfera de lo público. Lógicamente, los problemas que plantean esas relaciones, quedarán sobre todo expresados en la dialéctica poder-Derecho y en la forma <sup>en</sup> que el Estado -- intenta resolver las contrariedades y potenciar las complementariedades que surgen históricamente en dicho ámbito. La configura

ción final de una democracia personalista, señala en el discurso comunitario de Mounier, el reconocimiento de las propias limitaciones del personalismo (siempre anticipador de una ciudad no terrena) en su trabajo entre los hombres.

Pero antes, como esquema de la reflexión de Mounier sobre - los tipos de sociedad, podemos establecer, en consecuencia, un - cuadro que exponga los diferentes tipos a los que alude nuestro autor y sus correlativos en otros autores. Toda la tipología - - coincide más o menos homogéneamente con el triple momento de la subjetualidad, ya examinada anteriormente.

	MOUNIER	SCHELER	DURKHEIM	BERGSON	PEGUY
Subje- tualidad mate- rial	Masas (mundo del "se") (Hei- degger)				
	Sociedades en noso- - tros	Masas	Sociedades por seme- janza	Socieda-- des cerra- das	
	Sociedades vitales	Comunidad viva (Le- bensge- - meins- -- chaft)	Sociedades por divi- sión del - trabajo so- cial		
Subje- tualidad - formal	Sociedades razonables (contrac- tuales)	Sociedad (Gessels- chaft)			
Subje- tualidad perso- nal	Comunidad personalis- ta (perso- na de per- sonas)	Persona - colectiva (Gesamt-- person)			
	Comunión	Comunidad de perso- nas (Per- songemein- schaft)			Cité - harmo- nieuse

El motivo de abrir el esquema de la comunidad personalista al momento de la comunión se halla en el mismo Mounier, porque nuestro autor no siempre expresa con total claridad el carácter definitivamente histórico de la comunidad personalista. Esta comunidad, en la idea de Mounier, participa siempre de una "presencia espiritual" para su definitiva configuración conceptual -- (142).

La socialidad nos ha planteado finalmente el problema de su forma. Siguiendo en ese ámbito, y pretendiendo la máxima fluidez en las conexiones que nuestra lectura de Mounier pretende establecer entre distintos momentos de su reflexión comunitaria, entramos ahora a considerar el momento en que las formas sociales expresan la existencia de relaciones de poder. Algo así como el discurso mounieriano sobre la politicidad.

Este discurso excede el restringido contorno de las reflexiones sobre el poder como elemento de las relaciones socio-políticas, sobre la idea de Estado o las referencias al Derecho. En nuestro autor, el espacio teórico real de ese discurso, alcanza de hecho a aspectos de su pensamiento que, sin embargo, no implican de por sí efectivas tomas de posición política. Se trata de una serie de especulaciones en el orden de la antropología filosófica, la psicología, la ética, la filosofía de la religión o -- incluso la teología, que cualquier lectura sistemática debe resistirse a considerar, sin más, como constitutivas de un discurso político.

Algunas de esas reflexiones fueron utilizadas en los capítulos precedentes y otras aparecerán en conexión con la temática --

que trataremos a partir de ahora. Por la extensión material que ocupan en la obra de nuestro autor, nos resultaría embarazoso -- abordarlas con el exigible detenimiento. En consecuencia, optamos simplemente por advertir acerca de su importancia y limitarnos a señalar su localización en la obra de Mounier, insistiendo en que el estricto discurso político de Mounier se concentra en torno a las ideas de poder, Estado y Derecho (143).

1º.- Sobre la noción mounieriana de poder (144).

En el ámbito restringido del discurso político de Mounier -- que supone la indagación en torno a la noción de poder, nuestro estudio marginará lo privado como motivo de investigación en nuestra lectura de la subjetualidad formal comunitaria y nos limitaremos a la esfera de lo público, porque es en ella donde el personalismo afirma encontrar el verdadero campo de desarrollo de su teoría sobre la revolución liberadora.

Nada delimita mejor el terreno de lo público para el personalismo, como aquel elemento de la vida social que frecuentemente se hace demasiado pesado para los sujetos singulares: el poder. Este elemento de la vida de relación adquiriría una configuración peyorativa en el momento en que se hace omnipresente en la esfera de lo público y agota en la práctica la rica articulación de relaciones exteriores que el sujeto puede establecer mediante la combinación de varias de las estructuras de la subjetualidad formal, principalmente la comunicación, el afrontamiento y el compromiso. Es relevante al respecto, que sea en el seno de las reflexiones sobre "las estructuras del universo personal" (en Le Personnalisme), donde Mounier ofrece una de las proposi--

ciones más significativas en torno a la constatación de la omnipresencia del poder, y precisamente en referencia a la que, como veremos, constituye para él la manifestación real del poder deslegitimado, esto es, desasistido de toda fundamentación metapolítica: la fuerza. Escribe Mounier en ese lugar: "No hay sociedad, orden o derecho que no nazca de una lucha de fuerzas, que no exprese una relación de fuerzas, que no viva sostenido por una - - fuerza" (III, 473). Aparte de la posible rememoración de otras filosofías políticas (Hobbes, Nietzsche, Schmitt), esta expresión de Mounier nos sugiere la proximidad de la analítica mounieriana de los fenómenos de poder y el nivel crítico de su mismo discurso político. Si los fenómenos de poder, desde un punto de vista meramente empírico o sociológico, saltan a la vista como predominantes en las realidades históricas, es porque las mismas sociedades o sus ordenamientos formales, absolutizan frecuentemente en la práctica histórica, lo que según la razón de la espontaneidad social (por emplear un lenguaje sociologista apreciado -- por Mounier) no es sino un aspecto más de la socialidad humana. Este es el sentido, a nuestro entender, de la crítica mounieriana respecto de toda excesiva funcionalización política de la vida social: "La política no es un fin último que absorba todos -- los demás. No obstante, si bien la política no lo es todo, está en todo" (III, 518). Esta absolutización efectiva produce, pues, una valoración genérica negativa de la política en la idea personalista y en concreto en las reflexiones personalistas sobre -- los fenómenos de poder.

Mounier avisó ya en el primer editorial de "Esprit" acerca

de los riesgos que comporta para un desarrollo progresivo de la cultura política, la misma omnipresencia de lo político en todos los ámbitos de la vida social. Y lo hizo en unos términos que -- anuncian su posterior idea de que la primacía, en el pensamiento y en la acción, de la preocupación por los problemas económicos durante el primer tercio del siglo, significa algún tipo de desorden de alcance global para toda la civilización occidental: -- "No hay ninguna proporción entre la totalidad de nuestra obra y sus coordenadas propiamente políticas. Lo político puede ser urgente pero está subordinado. La última diana a la que apuntamos no es la felicidad, ni el confort, ni la prosperidad de la comunidad, sino la plenitud espiritual del hombre. Si perseguimos el bien político, no es con la ilusión de que va a asegurar al hombre una vida sin riesgos, sin sufrimientos y sin insatisfacciones. El desorden nos ofende menos que la injusticia. Lo que nosotros combatimos no es una ciudad inconfortable, sino una ciudad mala" (I, 166). Estas advertencias de moral política podrían -- culminar más bien que iniciar nuestro examen del discurso político de Mounier pero si aparecen ahora no es sino porque señalan -- quizás toda la orientación que preside esta parte del pensamiento de nuestro autor. Poner orden en lo político significa ante todo para Mounier, "disociar lo espiritual de lo político" (I, 165) y en consecuencia, relativizar el segundo momento como algo que, pese a la experiencia, es precisamente relativo desde la -- óptica de la auténtica liberación personal. Pero ambas certezas, la omnipresencia de lo político y su carácter relativo, no impiden, sino que, al contrario, inducen a descubrir las conexiones

entre lo político y lo social; esto es, a comprobar hasta qué -- punto teorizar sobre el hombre y sus formas de vida, exige condi cionar en la teoría la generalidad de ellas respecto de las for- mas políticas en particular; y lo que es más relevante para la - intención teórica y práctica de la filosofía personalista, medir el grado de interdependencia de ambos espacios, el político y el social, descubrir las tensiones en las que se hallan inmersos - en tanto que experiencias históricas, y estudiar en qué medida el plano trascendente de lo espiritual supera esas tensiones.

En estas fórmulas queremos comprimir lo que en nuestra opi- nión supone el eje primordial de la discursividad política de -- Mounier: se trata de liberar al pensamiento político de un impa- see en el que según todos los indicios, se mueve, principalmente a partir de la puesta en marcha de la dinámica liberal-individua lista. Para una reflexión personalista, todos los grandes temas del pensamiento político en su expresión moderna, aparecerían su peditados a una actitud confusa que no consigue autoliberarse de sus propios esquematismos. El pensamiento abstracto se habría ha bituado a aceptar sin discusión, es más, a legitimar mediante el sistema ideal de los conceptos políticos, una inmanente dialécti ca histórica de lucha por las libertades, sin advertir que la -- permanencia en el cielo de la abstracción, por mucho que explica se o dialectizase los conflictos entre el poder y los súditos, seguía sin resolverlos. El pensamiento concreto sufría en última instancia, de la misma ceguera ante la abusiva totalización real histórica de lo político, limitándose a señalar pequeñas anécdotas de expresión histórica, que la confusión material de los su-

jetos en acción tendería a propagar: el espíritu analítico concreto en filosofía o en ciencia política, llega sin muchos títulos acreditativos ante los ojos desengañados del personalismo. Así, el cientificismo anarquista, que oponía resistencia, en las teorías y en los hechos a la totalización idealizante de la "dialéctica socialdemócrata", como dijera Bakunin, vincularía estrechamente en su crítica toda síntesis política con la configuración misma del poder central, opresor de las diferencias y en el mejor caso, desconocedor de la positividad de la serie de los fenómenos naturales, trasladable incluso en su integridad a la escena de lo político.

El personalismo de lo singular, de lo que se destaca en el universo del desorden, siquiera como pequeña señal luminosa de otras realidades, tenía por fuerza, antes o después, que sentirse impulsado a conectar con todos los esfuerzos en pro del hombre autónomo. Sin embargo, lo que no había comprendido la teoría política del anarquismo, era que la autonomía que buscaba estaba irremediablemente dentro y fuera, al tiempo, de la singularidad del sujeto; que lo que de aprovechable tenía el pensamiento dialéctico, era el haber puesto toda una dinámica racional al servicio de la ambivalencia de la expresión ética de la naturaleza humana. Con razón se ha dicho que cuando Mounier "anarquiza" lo hace desde el marxismo, y cuando Mounier "marxistiza" lo hace desde el anarquismo. Y que esa tensión, desde una inspiración cristiana radical, nunca abandonó a Mounier (DIAZ, C., 1975 C, - 61). Y a ello añade el mismo autor: "Podíamos decir que si el anarquismo es rechazado desde dentro, el anarquismo es aceptado



desde fuera. Por lo que la fórmula anarcopersonalismo sería susceptible de reformulación como marxopersonalismo o, en conjunto, síntesis difícil de las dos -síntesis imposible-, anarcomarxopersonalismo. Como no estamos jugando a trabar lenguas, ni es posible esa panacea donde la libertad se conjugue con la dictadura, Mounier estuvo buscando un imposible necesario, en torno al cual sigue girando la filosofía política y -sobre todo- el hombre" -- (DÍAZ, C., 1973 C, 10). Como en otras muchas ocasiones, aquí el profesor Díaz vuelve a sintetizar de forma admirable las principales coordenadas de la filosofía política de Mounier. La búsqueda del hombre autónomo como imposible necesario en el sentido de conjunción entre libertad y coerción, se convierte en el personalismo en una búsqueda interminable (como interminable e imposible es en la historia su solución definitiva) de la expresión -racional sincronizada de los dos parámetros. Nos acercamos cada vez más al dilema político central del personalismo, si consideramos el poder como insoslayable realidad ambivalente. Esto es -ya de algún modo, darle la razón al espíritu descentralizador de la filosofía política anarquista, basada en la dramática obstaculización que las diferencias oponen a la totalización. Pero el personalismo no se detiene ahí y es en efecto la instancia cristiana la que se menciona en último lugar, quizás antes de una definitiva opción de silencio, una esperanzada pero trágica opción de silencio ante la imposible autonomía temporal de lo humano - (145).

En líneas generales, toda la filosofía política mounieriana se halla bajo las influencias de la tensión dialéctica libertad-

poder, dialéctica que define, según sus balanceos, un momento -- más comunitario o un momento más subjetual de la propuesta personalista. Pero una filosofía como el personalismo, que apuesta sobre todo en favor de lo singular, incluso a la hora de organizar la ciudad, se ha de mostrar, por naturaleza, contraria a hacer concesiones al absolutismo en el momento de asumir las limitaciones que la historia impone a la necesidad organizativa de la vida política. La frecuente teorización en favor de la descentralización de lo público (146), constituye un claro exponente de las tendencias políticas de Mounier. Por ello, será sobre todo con el anarquismo con quien nuestro autor conecte en su búsqueda de una respuesta radical y profunda a la cuestión sobre el poder. - Significando taxativamente que, a este respecto, el problema fundamental para el personalismo "es el de la legitimidad del poder ejercido por el hombre sobre el hombre, que parece contradictorio con la relación interpersonal" y señalando que "ello es justamente lo que piensan los anarquistas" (III, 519), Mounier no olvida, sin embargo, la necesidad de mantenerse en tensión a la hora de la también necesaria indagación conceptual sobre el poder. En Anarchie et Personnalisme, Mounier ofrece la que puede considerarse como prospección conceptual más detenida sobre el tema. No obstante, en las obras de su primera época (R.P.C. y -- M.S.P.) en la obra-resumen de su última etapa (Le Personnalisme) nos depara elementos de información suficientes para ordenar una teoría mounieriana del poder.

El concepto mounieriano de poder se basa en la articulación de los planos valorativo y empírico del concepto en su dis-

tinción respecto de otros términos que frecuentemente aparecen -- vinculados a él en los tratados de filosofía política. En múltiples lugares de su discurso, Mounier trata incluso el poder, al que a la sazón denomina fuerza, desde el punto de vista de la -- psicología (147), pero ahora nos detendremos, sobre todo, en la ambientación política del fenómeno, advirtiéndole que ésta presenta entremezcladas con la política, una serie de precisiones más propias de la filosofía moral.

La vinculación del discurso sobre el poder respecto del discurso sobre el sujeto queda sobre todo expresada en este último sentido de filosofía moral o ética del poder político. Es en ese momento donde se constata *notablemente* la orientación finalista del concepto mounieriano de poder: "El poder sólo puede -- ser fundado sobre el destino final de la persona, a la que debe respetar y promover" (III, 519). Tengamos también presente desde ahora que como consecuencia de esta vinculación, el discurso sobre el poder tomará en su fase prospectiva, esto es, como desideratum post-crítico, la forma de una teoría personalista de la -- autoridad. Con esto queremos significar: 1) el poder es aceptado por Mounier como fenómeno humano positivo; 2) el poder es criticado por Mounier cuando se manifiesta en forma distinta a la que lo configura el deseo personalista (poder totalitario, poder liberal); 3) el poder no es concebible para el personalismo de Mounier más que como expresión de una intención de organizar la convivencia en base al pensamiento personalista.

La indagación conceptual de Anarchie et Personnalisme en torno al poder que Mounier titula: "Pour une doctrine personna

liste de l'autorité" (I, 776-783), distingue entre "pouvoir", - "autorité" y "puissance". La autoridad es el fundamento del poder en tanto que señala la preeminencia de una existencia o de un valor espiritual. El poder es el instrumento visible de la autoridad. De ella deriva su valor y la ley de su ejercicio, el cual no excluye una cierta coacción, aunque, por destino espiritual, tiende siempre a purificarse de ella completamente. La potencia es la materialización del poder. Residuo del poder cuando la autoridad se retira. Simple sinónimo de fuerza (cfr., I, 777) (148). Esta distinción conceptual nos pone de manifiesto, fundamentalmente, la orientación axiológica o incluso espiritualista de la teoría mounieriana del poder, pero nos descubre asimismo, no hay que olvidarlo, una preocupación del filósofo por presentar el origen sociológico de los fenómenos de poder. En efecto, la idea de que el poder es lo que queda cuando se retira la autoridad, no sólo no descalifica, sino que promueve la constatación sociológica del origen del poder. Ya señalábamos antes, que para Mounier no existe sociedad sin poder, o no es concebible una vida social sin poder. Lo que ocurre es que la problemática de la legitimidad es más urgente para el personalismo. La ciencia política puede muy bien seguir su configuración sociológica y hasta sociologista sin hacerse incompatible con la filosofía personalista del poder. Ambos trabajos se complementan porque ambos -- pueden ofrecer respuestas en orden a la orientación racional de la vida política. Pero la insistencia del personalismo en la mayor relevancia práctica del problema de la legitimidad es ineludible, incluso en perjuicio de la investigación sociológica. En

este sentido, el poder, viene a sostener Mounier, se define efectivamente en función de la persona. Es decir, es el campo de la relación y no el del concepto abstracto el que preocupa al pensamiento político personalista. Ello no obsta para la obligación racional de constatar el poder como un fenómeno natural de la -- convivencia humana. Pero con la precisión de que el término "natural" se emplea en este contexto en el mero sentido de "constatable en las relaciones sociales de las comunidades orgánicas naturales" (familia, nación, etc.) (149). Para Mounier, de acuerdo con las teorías anarquistas, es constatable un poder natural dentro del orden social (I, 777) (150). Pero es significativo que -- su propia distinción conceptual la hace Mounier para corregir el malentendido del que depende toda la crítica anarquista del poder, y que consiste en identificar autoridad con poder. De hecho, Mounier acude a la tradición cristiana para corregir al -- anarquismo en este punto. El poder natural del que hablan los -- anarquistas, <sup>presencia,</sup> en esa tradición, un origen divino ("omnis potestas a Deo"). Según Mounier, cuando el cristiano afirma que todo poder viene de Dios, quiere decir que "todo poder autorizado, -- conforme al plan de Dios, que comporta la dignidad del hombre, -- es una fracción de la autoridad de Dios" (I, 779). Recordemos en este punto que, según Mounier, el poder no se justifica ni porque sea inevitable ni por su origen divino, sino, en última instancia, en función de su dimensión personal. En ese sentido, el poder se confunde con la autoridad en la medida, y sólo en la medida, en que ésta lo haya colmado totalmente. Aquí se produce la separación radical con el anarquismo: "Bakunin creía que la auto

ridad coincidía con el mínimo de ser o con la Nada. Pero no: la nada es el lugar de la potencia. La autoridad se liga al máximo de ser, que es el ser personal. En consecuencia, es ineluctable. Entre individuos cuyas relaciones no son más que intereses, sólo hay equilibrios horizontales; entre personas cuyo movimiento de vida es un movimiento en altura, hay inevitables diferencias de nivel, inevitables ascendientes" (I, 778).

El poder así concebido, tiene una justificación en Mounier solamente cuando en su realización histórica permite y promueve un orden determinado: aquel orden que haga posible la libertad, bien sea en sus formas limitadas como libertad bajo condiciones.

Llegamos así a un punto esencial, tal como apuntábamos, no sólo del discurso sobre el poder, sino de todo el ámbito de preocupaciones que presenta el pensamiento comunitario de Mounier: - el tema de la dialéctica libertad-coerción ("liberté-contrainte"). Mounier pone en funcionamiento sus armas críticas contra - otras filosofías políticas (pensamiento liberal, totalitarismos, pensamiento marxista, anarquismo, etc.) y busca aquélla que responda más ampliamente a las exigencias personalistas. En esa búsqueda teórica será motivo primordial esquivar las tentaciones - de una reducción de los problemas de la convivencia política. En el seno de la comunidad personalista reinará o deberá reinar la inspiración en una noción que resuelva la tensión dialéctica entre la libertad del sujeto y los aparatos exteriores. Este es el estricto sentido de lo que Mounier llama "una autoridad personal". Veamos cómo inicia esa superación del impasse dialéctico - entre ambos elementos: "Una autoridad personal y en ejercicio so

bre personas, tiene el deber de ejercer únicamente según unas relaciones que en ninguna otra parte hallan su equivalente. Una autoridad no es automáticamente condenada porque haga uso de métodos que no sean los exigidos por un universo de personas, pero indiscutiblemente queda disminuída o por lo menos, afectada en sus obras" (I, 778). A partir de la constatación de la necesidad de usar "ciertos métodos no exigidos por un universo de personas", surge la superación de la aparente incompatibilidad real entre ambas instancias, lo público formalizado en los aparatos y lo privado disfuncional de la subjetualidad activa espontánea. El trasladar al ámbito del deseo esta superación de las incompatibilidades, no impide descubrir la auténtica dimensión crítica del filosofema central de la política personalista. El verdadero conflicto, en realidad, no se plantea entre "pouvoir" y "liberté", sino entre "liberté" y "contrainte". Esta última, la coacción o coerción, es lo que queda como elemento instrumental de la "puissance", que a su vez, recordemos, no es más que el residuo del poder cuando éste se ha vaciado de toda autoridad, elemento trascendental del poder. En este momento, sólo, aunque fundamentalmente en éste, la doctrina personalista se une al anarquismo: "Son visibles los puntos en que una crítica personalista de la autoridad coincide con la crítica anarquista, y los puntos en que aquélla se aleja de ésta. Se puede decir que la totalidad de la crítica personalista integra la totalidad de la crítica anarquista, pero aplicándola a la potencia, que es, en el mundo del hombre, una manifestación de fuerzas inferiores al mundo del hombre (y al poder, en la medida, solamente, en que su po

tencia domina en su ejercicio)" (I, 780).

El intento personalista de superar esa dialéctica se define en una concepción del poder como instrumento visible de la autoridad que consigue realizar dos tipos de fines: los que vienen de arriba, del valor representado por el poder y los que vienen de abajo, de los sujetos afectados por su ejercicio (cfr., I, -- 780). Esta terminología, "residuo de un burdo espiritualismo" como dice Mounier, es, a pesar de las confusiones que pueda ocasionar, portadora de una lógica ciertamente admisible: "'Toda autoridad viene de arriba': ¿qué quiere decir esta perogrullada, si no que la autoridad es la autoridad, que un valor no está constituído por quienes se comprometen con él, sino que les preexiste y prevalece sobre ellos ? Trasplantad esta evidencia a una proyección 'en altura' de las jerarquías sociales, materialización de la idea de autoridad, y tendreis la conclusión de que todo lo que está 'arriba', es decir, del lado del máximo de potencia en régimen centralizado, está por lo mismo más 'alto' espiritualmente, en cuanto a la autoridad que detenta. ¿ Es que por casuali--dad, en régimen tiránico, o simplemente en un poder que sobrevive a la autoridad que lo fundó, lo que está arriba no es precisamente lo más bajo en valor, e incluso, como escribe Bergamín, la 'totalización de la nada' ?" (I, 780-781).

Si es cierto, como así parece en todo el tratamiento del poder en el universo del discurso mounieriano, que es en este diálogo con el pensamiento anarquista donde la indagación conceptual se concentra al máximo, podemos sintetizar lo hasta ahora examinado en el siguiente esquema:



1º.- Mounier reconoce y acepta la crítica anarquista al poder como potencia, pero quiere mantener el poder como autoridad moral.

2º.- En el terreno de lo metafísico se desvanece la proximidad entre anarquismo y personalismo. La idea de la trascendencia teísta, como argumento del origen y justificación del poder temporal, es índice de opresión para el anarquismo y señal de liberación para el personalismo cristiano (151).

Junto a la indagación conceptual en diálogo con el pensamiento anarquista, en Le Personnalisme y concretamente en su apartado "L'Etat. La Democratie. Esquisse d'une théorie personnaliste du pouvoir" (III, 518-521), ofrece nuestro autor un esfuerzo sintético de sus reflexiones en torno a la noción de poder. De este texto interesa destacar sobre todo:

1º.- La equiparación del anarquismo y del liberalismo, en cuanto a su concepción antipersonalista del poder, junto con el rechazo de la alternativa totalitaria: "Para los anarquistas, la afirmación sin coacción del individuo, bastaría para hacer surgir espontáneamente un orden colectivo. El poder, en cambio, es fatalmente corruptor y opresivo, cualquiera que sea su estructura. La tesis liberal no es diferente en esencia. En el otro extremo, los teóricos del poder absoluto piensan que el hombre, incurablemente egoísta, no puede elevarse por sí mismo hasta la ley colectiva y debe ser sometido a ella por la fuerza. Así, por un lado, optimismo de la persona, pesimismo del poder. En ambos lados, un término es idealizado y el otro aplastado en la relación de la persona con la colectividad. Anarquismo y liberalismo

olvidan que, estando las personas enraizadas en la naturaleza, - no se pueden violentar las cosas sin violentar a los hombres. No obstante, si bien esta coacción vuelve inevitable el poder, no lo funda" (III, 519).

2º.- El fundamento del poder aparece en estrecha conexión - con la finalidad de su ejercicio. De ello se deriva la necesidad de un "estatuto público de la persona" (III, 519), al que Mounier, como veremos más tarde, dedica incluso un abundante esfuerzo teórico.

3º.- El ejercicio del poder se basará en su propia autolimitación institucional, mediante: 1) equilibrio del poder central por parte de los poderes locales; 2) organización del recurso de los ciudadanos contra el Estado; 3) habeas corpus; 4) limitación de los poderes de policía, y 5) independencia del poder judicial (III, 519).

4º.- La configuración del poder como un "orden objetivo", - en el que se integrarán, mediante la más amplia participación política, las singularidades hasta el más bajo nivel, que corresponde a la "soberanía del sujeto" (Ibid.).

Para delimitar más la noción mounieriana de poder, interesa aún diferenciar dos términos que si bien en general aparecen indistintamente utilizados por nuestro autor, aluden en la sistemática general de su discurso a dos realidades opuestas. Nos referimos a los términos "puissance" y "force". En el ámbito de la indagación conceptual del poder, como hemos visto, Mounier advierte sobre la posibilidad de encontrar ambos elementos confundidos como sinónimos en el proceso de degeneración de la autori-

dad. Sin embargo, la distinción se hace imprescindible cuando el personalismo aborda el tema de la "fuerza" desde el punto de vista de la "técnica de los medios espirituales". Así, Mounier hace en R.P.C. un "elogio de la fuerza" (I, 353-361), en el que se -- alude más a la potencia moral de la acción comprometida que a la potencia o poderío político, inscrito en un sistema de relaciones sociales. La época en la que Mounier elogia la fuerza es -- precisamente la época de las falsas mistificaciones de signo totalitario. Lo que Mounier ataca en su escrito es precisamente la sublimación de la fuerza (152). En el plano filosófico, la distinción entre fuerza y potencia, comienza por designar la fuerza en tanto "creación", de la mera potencia actuante. Además, la -- fuerza estaría en directa relación con la justicia, en un contexto pascaliano en el que la acción no debe reducirse a hacer que lo que es justo sea fuerte, sino al tiempo, que lo que es fuerte sea justo: "He aquí pues, la doble situación, respecto a la fuerza material, del servidor del espíritu. Debe tender con todo su ser, y primeramente en sí mismo, hacia un mundo en el que la fe baste para derribar las montañas y convencer a los corazones. Pero, puesto que siempre está por debajo de ese mundo, no puede hacer profesión de un orden que él no realiza en absoluto, y debe, en virtud de la culpa común, servir a la justicia mediante la -- fuerza en toda la medida en que él y sus semejantes la han servido insuficientemente por medios espirituales. Si es posible, la fuerza de la justicia; si no, la fuerza con la justicia. La segunda fórmula debe correr como asíntota de la primera, pues cuanto mayor sea la riqueza interior y su violencia propia, menos ne

cesarios serán los medios de coacción. En el momento en que la convicción pierda su alma, entonces será cuando haya que apelar a una fuerza exterior que presione desde fuera (en el sentido más rudo) en los espíritus y en los cuerpos" (I, 357). Finalmente, la fuerza se distinguirá de la mera agresividad para inspirarse sobre todo en la generosidad (I, 358). Vemos pues a -- Mounier estableciendo de paso un esquema de interrelaciones entre las virtudes cristianas. Sin embargo, esta moral es sólo el punto de partida. En el discurso sobre la fuerza, hay algo más -- que catecismo. Todo él tiene aplicación en el ámbito de la acción política. Como bien resume Prevost en su citado estudio -- (PREVOST, A., 1971), para nuestro autor la relación entre fuerza y relaciones políticas pone de manifiesto sobre todo la ex presión de la fuerza como agresividad, como violencia, y sin embargo, si para la persona la esencia de la fuerza reside en la generosidad, es una exigencia traducir esta conexión en todos -- los terrenos que le conciernen, y en particular en el seno de -- las relaciones políticas. Este deber, según Mounier, es realiz-- ble a partir de una de estas dos actitudes: de una parte, la inserción en las realidades políticas, de otra, una vocación profé tica. La vocación política, propiamente dicha, se reparte entre dos tendencias que conducen muy a menudo al mismo resultado: o -- bien ceder ante la presión de la fuerza, al establecimiento de -- regímenes fundados sobre el derecho del más fuerte, si es que se puede hablar de derecho en ese caso, o bien ceder ante un paci-- fismo que suprimiría toda relación de fuerza, pero que en reali-- dad se revelaría ineficaz y por ello mismo contribuiría al mante

nimiento de la violencia como forma de vida normal entre los hombres. Desear una paz que no haga un sitio a la fuerza, significa utopía. Ciertamente, "hay que combatir la violencia pero huir de ella a toda costa, es renunciar a todas las grandes tareas humanas" (III, 489). En el seno de esta situación dramática, pueden - venir a articularse unas "vocaciones proféticas" cuya misión consistirá en mostrar, mediante la radicalidad de su comportamien-- to, que el hombre no se realiza auténticamente como persona más que en el amor (153).

Cabe en este momento preguntarse cómo <sup>se</sup> aplican estas especula-- ciones filosófico-morales al terreno de la práctica organizati-- va, en la que podríamos denominar la prospectiva política del -- discurso sobre el poder. En ese ámbito entra en juego la especu-- lación acerca del concepto de Estado, la problemática de la demo-- cracia y su definitiva aplicación en el diseño de la ciudad per-- sonalista.

## 2ª.- Sobre la noción mounieriana de Estado (154).

La indagación de Mounier en torno a la idea de Estado no -- se ordena en sí misma. según un esquema explicativo del tipo: na-- turalidad, origen, finalidad, formas, etc. Lo más usual en nues-- tro autor son las referencias al Estado en pequeñas fórmulas dis-- persas. Nunca dedicó a este tema un espacio teórico considera-- ble, al menos en un sentido especulativo. En general, Mounier se prodigó más en referencias al Estado deseable o "soportable" des-- de el punto de vista de las exigencias personalistas que en aná-- lisis sistemáticos. No obstante, si examinamos detenidamente sus escritos políticos, es posible aislar una serie, creemos que su--

ficiente, de espacios reflexivos sobre el concepto de Estado. Podríamos distinguir a estos efectos:

1º.- Una cierta indagación conceptual apoyada sobre todo en distinciones terminológicas y en particular en diversas exigencias políticas personalistas.

2º.- Una peculiar investigación acerca de las posibilidades de articular una "dialéctica histórica de la formación del Estado", implícita en una reflexión acerca de la justicia política, - que a nuestro entender equivale a indagar no tanto la densa problemática de la génesis histórica del Estado como el examen de los momentos en los que a lo largo de su evolución, el Estado se afirma o niega como forma histórica.

3º.- Una indagación más vinculada a la práctica auto-organizativa del Estado, sobre todo en referencia a las estructuras de un posible "Estado personalista", con especial alusión a la cuestión de los límites del poder político y cuestiones clásicas similares.

4º.- El examen de la necesidad histórica de la misma forma estatal.

5º.- La plasmación de las adquisiciones teóricas en una propuesta concreta de tipo programático, acerca de un "Estado personalista".

En términos generales, la conformación de la noción mounieriana de Estado puede captarse a través de una fluctuante línea de evolución teórica que va desde las primeras obras de la etapa civilizadora, en la que quizás se hace más ostensible el Mounier antiestatista, a las afirmaciones de Le Personnalisme acerca de

la necesidad de respetar las limitaciones históricas del personalismo en orden y favorecer la construcción de un orden temporal de relaciones políticas concretas y formalizadas. Si bien ésta - es la evolución real más genérica de la teorización mounieriana sobre el Estado, la desconfianza de nuestro autor respecto de la virtualidad progresiva del poder institucionalizado, no deja nunca de constituir un elemento disfuncional de todo su discurso político. Las urgencias revolucionarias están presentes en toda la teoría política de Mounier incluso en los momentos en que ésta hace más concesiones a la teoría clásica del Estado de Derecho.

En cuanto a las distinciones terminológicas que nos aproximan a la noción mounieriana de Estado, nuestro autor distingue - entre Estado, nación y patria. La patria, dice Mounier, viene a ser la sociedad natural del individuo, el conjunto de sus vínculos afectivos con el medio social que le rodea inmediatamente, - cuyas influencias circulan a su alcance. Si bien, la patria tiende a ser una sociedad cerrada, cuyo movimiento propio es cerrarse sobre sí, precisamente porque señala como ninguna otra la -- parte que en ella tienen la sangre y el lugar de nacimiento - -- (cfr., I, 704). La nación es ante todo una realidad mixta, no -- cristalizada; comporta un "abrazo" espontáneo de sociedades diversas en la unidad viva de una tradición histórica y de una cultura particularizada en su expresión, pero con potencia de uni--versalidad (cfr., I, 708). Mientras que el Estado no es una comunidad espiritual. Es "un instrumento al servicio de las sociedades y a través de ellas -contra ellas si es preciso- al servicio de las personas" (I, 708) (155).

Con esta distinción se pluraliza el marco de referentes organizativos de la socialidad política. Las relaciones de poder no exigen una sola estructura, la estatal, como formalización de su expresión inmediata en la historia. De manera que para el personalismo, la racionalidad política moderna no es sagrada. Precisamente, la formalización estatista corre el riesgo de sacralizar el poder mediante la excesiva institucionalización. Para Mounier, el estatismo, sobre todo en su expresión fascista, no supone otra cosa que ubicar en la forma-Estado la espiritualidad que teóricamente se atribuye a la nación (I, 705). Todo intento de desvincular lo espiritual de lo político, es por lo tanto un saludable esfuerzo racionalizador de las relaciones políticas.

Pero quizás el tema de la descentralización<sup>21)</sup> el que nos lleve más directamente a la elucidación de la noción mounieriana de Estado. En primer lugar, en Révolution Personnaliste et Communautaire, al tratar sobre el principio de la limitación del poder, Mounier expone su idea más característica al respecto cuando habla de la necesidad revolucionaria de "descentralizar el poder hasta el nivel de la persona". Se trata, en su opinión, de evitar el doble peligro del optimismo liberal del "laissez faire, laissez passer" y el del optimismo colectivista: "Prevedamos, a todos los niveles del organismo político, ese régimen que nosotros llamamos, para dejar bien sentados sus principios, descentralizado hasta la persona. Puesto que el poder tiende a deslizarse por su propia pendiente, vigileremos, siguiendo la fórmula proudhoniana, para desarticular el poder en una serie de comunidades, unas yuxtapuestas (con un organismo de arbitraje), y otras ajus-



tadas entre ellas (con una cierta autonomía a cada nivel. Así, cuando un poder más vasto tienda a abusar de su autoridad, las comunidades intermedias (o laterales) lo llamarán al orden; cuando, por el contrario, el individualismo de los individuos o de las comunidades más estrechas tienda a algún apartamiento anárquico, las mismas colectividades intermedias los traerán de nuevo a su deber social" (I, 471). Así pues, la tensión libertad-coerción, reaparece también al buscar el discurso personalista una designación apropiada de Estado. Y produce como primera aportación la dinámica de la descentralización como principio básico de la organización del nuevo Estado.

En Anarchie et Personnalisme, Mounier retoma la idea de la descentralización al reconocer que la teoría anarquista ha avanzado más que ninguna otra en ese terreno al definir al Estado en oposición a la espontaneidad social. Para el pensamiento anarquista, la sociedad vendría a ser todo aquello que se organiza espontáneamente en la conciencia común y en las fuerzas colectivas, y el Estado evocaría por el contrario una cierta subfunción (I, 784-785). Esta aportación anarquista supone de hecho, una profundización de la primera idea de descentralización. En efecto, si es verdad que el Estado moderno se formaliza definitivamente como estructura centralizadora de las funciones sociales, la descentralización no hará sino desfigurarlo, convirtiéndolo en una secundaria instancia de la socialidad formal espontánea.

En el Manifeste au service du Personnalisme, se concreta la investigación crítica de la noción de Estado mediante una refe-

rencia directa del antiestatismo. Cuando Mounier critica el estatismo como ilegítima identificación del Estado con la nación (I, 705), no hace sino enunciar por primera vez la posibilidad de la innecesariedad de la forma del Estado para organizar la vida común del pueblo, entendido éste como nación.

Ahora no sólo cabe pensar que el Estado debe reducirse a -- una subfunción de lo social espontáneo, sino que cabe pensar en un único ámbito de funcionalidad social: la sociedad pluralista y espontánea (I, 697).

Haciendo balance de estas adquisiciones, la teoría personalista del Estado parece que se inclina inevitablemente hacia la descalificación global de la forma estatal como experiencia organizativa innecesaria. Sin embargo, el personalismo nunca cede de definitivamente <sup>ante</sup> el optimismo anarquista. El Estado se hace necesario en la misma experiencia histórica tras la toma de conciencia desgarrada de la conflictividad social espontánea: "Personas y sociedades, por la fuerza disolvente del individualismo y por la gravedad de las necesidades materiales, sucumbirían a la anarquía si fuesen dejados a la deriva. El optimismo del individuo liberal y el utopismo anarquista de la persona, no se apoyan más que en un conocimiento simplista de la persona. Es preciso un recurso último para arbitrar los conflictos de las personas y de los individuos entre sí: este último recurso es la jurisdicción del Estado" (I, 708). El Estado, pues, se hace necesario pero, y aquí reside la nota más distintiva de la posición de Mounier, -- sólo como último recurso. Nuestro autor insiste en la idea con esta audaz propuesta: "Lo esencial es que el Estado se borre des

pués de cada iniciativa y ponga en manos de los organismos constituidos de la nación, la ejecución de las iniciativas que haya adoptado para la salvaguardia del estatuto común" (I, 711). En esto consiste simplemente el antiestatismo de Mounier.

Todas estas consideraciones nos llevan a una última formulación del Estado que es la que Mounier ofrece en Le Personnalisme: "El Estado es la objetivación fuerte y concentrada del derecho, que nace espontáneamente de la vida de los grupos organizados" (III, 519). Esta designación, que como el mismo Mounier señala, procede de GURVITCH, no hace sino concentrar en una fórmula sintética para los amantes del formulismo, la toma de postura que se le exige al pensamiento político personalista. No hace -- falta señalar el destacado papel que juega en ella, de nuevo, el elemento de la espontaneidad social. En última instancia pues, -- el Estado está sometido a las sociedades, pero al expresar éstas en gran medida una dinámica vital e incluso metasensible, por ejemplo en todo proceso de valorización de las relaciones sociales y culturales, resulta que el Estado recibe una limitación también por parte de los productos ideales de la espontaneidad social. Esto lo expresa Mounier diciendo que en definitiva hay dos planos de limitación del poder del Estado: "desde abajo, el Estado en su función política misma viene limitado no solamente por la autoridad de la persona espiritual, sino por los poderes espontáneos y consuetudinarios de todas las sociedades naturales que componen la nación. Y desde arriba, el Estado está sometido a la autoridad espiritual, bajo la forma aquí competente que es la soberanía suprema del derecho personalista" (cfr., I, 709).

Solamente con estas precisiones previas podemos entender en qué sentido y con qué alcance habla Mounier en determinadas ocasiones de un Estado personalista. Lo hace por exclusiva demanda dialéctica de su propio discurso, no por convicción estatista. Así por ejemplo, aparece esa expresión en contextos tales como la defensa de su idea política frente al liberalismo: "El - Estado personalista no es neutro, es personalista" (I, 709). La más expresiva toma de posición respecto a la relativización del Estado, es quizás aquella en la que Mounier rechaza la trascendencia de la cuestión de la forma de gobierno: "El problema del régimen formal, en la actualidad, se reduce para nosotros, a un problema de oportunidad. Lo que importa hoy no son los regímenes sino las estructuras político-sociales" (I, 712). Mounier emplea indistintamente las expresiones "régimen personalista" (sobre todo en el Manifeste), "democracia personalista" (en Révolution, - en Anarchie y en el Manifeste), "Estado pluralista" o "Estado articulado al servicio de una sociedad pluralista" (en Le Personalisme). Ello da idea de la irrelevancia que concede a la cuestión terminológica y en general, a la cuestión de las formas políticas. Pero hay que admitir que estas expresiones no se excluyen sino que se complementan entre sí. Aluden a una sola realidad de forma organizativa, cuya decisiva virtualidad deberá consistir en respetar profundamente la espontaneidad social.

Las alusiones al Estado en el marco de unas exigencias personalistas se reparten además entre los siguientes parámetros discursivos:

- 1) La frecuente alusión al pluralismo político (156).

- 2) La clara tendencia favorable a la forma democrática de gobierno, sin perjuicio de las críticas personalistas a la "democracia liberal burguesa", a la "democracia formal", en contra de la "democracia de masas" y en favor de una democracia directa y de una progresiva organicidad de la democracia (157).
- 3) La relativización sobre la necesidad de la coerción política, en materia de intervención económica y en el mundo de la cultura (158).
- 4) La relevancia del papel arbitral del Estado y las circunstancias de su neutralidad (159).
- 5) La alusión a la función promocional del poder del Estado (160).
- 6) La crítica de una cierta decadencia coyuntural del régimen de partidos y en especial, la descalificación de los partidos reformistas y de las "democracias cristianas" (161).
- 7) La actitud favorable al principio federativo (162).
- 8) La alusión a la dimensión internacional del "Estado personalista" y las limitaciones supranacionales del poder estatal (163).

Todos estos marcos de referencia completan la noción mounieriana de Estado, pero deben ser considerados como secundarios al lado de las reflexiones filosóficas antes analizadas y la reflexión dialéctica que a continuación examinamos.

La noción mounieriana de Estado se completa con las importantes reflexiones que recoge un artículo tardío de Mounier, ti-

tulado: Y a-t-il une justice politique ? (164), en el que Mounier reflexiona fundamentalmente sobre la justicia de los actos del poder político en épocas o momentos de transición revolucionaria. En dicho estudio se contienen, en nuestra opinión, algunos elementos teóricos que permiten establecer una dialéctica -- histórica de la formación del Estado e inducen a un cuestionamiento en profundidad acerca de la politicidad de ciertos procesos histórico-dialécticos.

La intuición que preside el análisis consiste en la idea - de que en el momento del nacimiento de un Estado, en tanto que - momento de ruptura-organización, el Estado se afirma históricamente de una forma instintiva, como guiado por un "élan" de supervivencia, y necesita absolutizar todos sus referentes de actuación desde una óptica política, la cual se evidencia como exclusivo referente válido de su propia afirmación como auténtico sujeto formal histórico. "En un Estado                   naciente o amenazado -escribe Mounier- todo delito tiende a transformarse en - delito político... el Estado está entonces por todas partes, por que debe vigilar en todas partes" (165). Sucede, en consecuencia, que actividades sin relación necesaria con la política, adquieren en ese momento una dimensión nueva por la incidencia -- del drama político que las rodea. El momento de la afirmación -- histórica del Estado, su constitución, se concreta como procedimiento excluyente de todo referente legitimante no político, o - más precisamente, como proceso de reconversión-integración totalizante de la acción social en el ámbito exclusivo de lo político. En pocas palabras, según la expresión de Mounier, se está operan

do la politización abusiva de lo apolítico (166). Este análisis de Mounier presenta la virtualidad de anticipar toda crítica de la operatividad excluyente de la politicidad formal que pusiera de manifiesto la contradicción que existe entre el supuesto acogimiento, por parte del Estado moderno, de la irracionalidad pública y su tamización hasta ofrecer las formas racionalizadas de lo público-político, frente a la real anulación de la espontaneidad social. Algo de esto dejaba ya entrever el ejercicio proudhoniano mediante el que Mounier criticaba, en su primera época sobre todo, la racionalidad política del Estado liberal democrático. Pero ahora, quizás, la implícita virtualidad crítica de nuestro autor, consistiría además, en construir un modelo abstracto del comportamiento del Estado en cualquiera de sus formas históricas, en tanto que agente perpetuo de marginación, por la simple razón, ocultada por el optimismo formalista, de que la dialéctica que mejor evidencia la verdadera dinámica de la historia es la dialéctica violencia/razón: "En la medida en que la historia es violencia tanto como razón, y la historia jurídica como cualquier otra, toda justicia establecida consagra una violencia a través de los esfuerzos por regular la violencia y desdeña la violencia que ha decidido ignorar: la misma justicia que castiga al asesino golpea al que se resiste a participar en las matanzas colectivas" (167). La justicia política encarna aquí al Estado. No es más que un instrumento del poder formalizante, por muy revolucionario que éste se presente. Por lo tanto, el poder de las formas, no sólo expresa una racionalidad, sino también la violencia que pretendía reconvertir: "La justicia política, al -

igual que la justicia común, es una violencia ejercida en una -- zona prereflexiva y titubeante, al servicio de un orden naci-- te, contra un formalismo agotado, a la búsqueda de una raciona-- lidad renovada" (168). Cuando actúa así, el poder del Estado si-- gue sin salir del ámbito de la irracionalidad y de la violencia. O más matizadamente, se mantiene en su propia y desgarradora dia-- léctica de afirmación racional/negación irreflexiva, obedeciendo a una triste necesidad histórica: "La justicia política contradi-- ce con frecuencia al Derecho y a la equidad pero sin esa violencia reformadora, la ortodoxia jurídica se desecaría en los herbarios de un orden muerto. Oportet haerese esse" (169).

Si se nos permite forzar el análisis de Mounier hasta aquí extractado, diremos que se pueden extraer dos importantes conclu-- siones a los efectos de ampliar nuestra lectura de la idea mou-- nieriana de Estado. En primer lugar, la politización abusiva de lo apolítico constituye el comportamiento natural, instintivo de la constitución del Estado. En segundo lugar, esa dinámica histó-- rica de afirmación de toda forma estatal, no sólo muestra su ope-- ratividad excluyente de la espontaneidad social, sino que desca-- lifica la absolutización estatista de toda la racionalidad for-- mal en la historia al comprobarse que toda justicia política, - como autoafirmación del Estado, es irracional.

A esta conclusión llega también Mounier cuando descubre la peligrosa pendiente que existe entre la justicia revolucionaria y el terror de la razón de Estado, de la salud pública (Robespie-- rre), del juicio de la historia (Vichinsky y los procesos de Mos-- cú), etc. (170). La lógica liberal del terror se expresaría de -



este modo: "En las circunstancias en que se encuentra la República, la Constitución no puede ser restablecida. La inmolaríamos a ella misma. Se convertiría en garantía de los atentados contra la libertad porque le faltaría la violencia necesaria para reprimirlos" (171). Es un claro ejemplo de mantenimiento de la -- irracionalidad extraformal del terror para proveer a una pretendida defensa real de la libertad. La razón de Estado se convierte en terrorismo de Estado y todo se reduce a un problema de falta de imaginación, con el consiguiente fracaso de la lucidez y -- del coraje revolucionarios (172). Interesa entonces aclarar los términos. Sobre esa "violencia necesaria para reprimir los atentados a la libertad" Mounier se pregunta: "¿ Es por tanto esa -- violencia la razón última ? ¿ Por qué entonces hablar de Derecho ? ¿ No sería más honesto admitir francamente que hay un tiempo para la justicia y un tiempo para la violencia; que las fases de violencia son necesarias para recargar de energía creadora -- una sociedad que ha permitido que su ímpetu degenera en formalismo y que oculta la injusticia con su propia justicia ? ¿ No es -- más correcto dejar de llamar justicia política a unas medidas en las que la política decide al margen de toda justicia ?... En -- problemas de este tipo, en los que toda la dificultad reside en el reconocimiento de una situación-núcleo, de una tensión dramática entre dos órdenes, resulta más cómodo separar los elementos de la situación, cada uno por su lado, en cuadros contrastantes, <sup>ambos</sup> que hacer un esfuerzo por mantener solidario ante la mirada lo -- que es solidario en la experiencia" (173).

Así pues, la pretendida racionalidad formal del Estado, so-

bre todo en períodos de crisis de identidad, desolidariza los -- componentes reales de su legitimación. Mediante la utilización -- de la abstracción, opone la razón objetiva a la razón de la indi- vidualidad y se sirve de la pretendida supremacía de la primera para anular la segunda: "Vychinsky lo hacía saber brutalmente a sus inculpados: 'Tal es la causa evidente, objetiva, el resto es psicología'. Y a otro: 'Su estado de ánimo y sus sentimientos -- los dejaremos aparte. Son los hechos lo que interesa'" (174). Se trata de una disociación abstracta de referentes coetáneos de le- gitimidad jurídica: "Los derechos de la persona, contemporáneos y solidarios con los de la colectividad humana (o de las colecti- vidades de radio más corto que la preparan), son anteriores a -- sus aparatos constituidos de autoridad y de coerción, bien sean estatales o extraestatales" (175). Y lógicamente sólo le queda -- al Estado apelar a "la abstracción del individuo aislado" (176) (auténtico sujeto pasivo del orden formal) para legitimar su pre- tendida racionalidad jurídico-política e incluso (Saint-Just) su auto-aniquilamiento. Si se apela a la objetividad colectiva (Vy- chinsky), las cosas no cambian demasiado: nos seguimos moviendo en el plano de la abstracción, y lo que es peor, se sigue en la injusticia.

¿ Dónde reside entonces la auténtica objetividad legitiman- te ? : "Debemos señalar aquí algunas verdades que suele descono- cer el socialismo, así como otras <sup>que)</sup> se le escapan al liberalismo. Hemos definido la justicia como la introducción del punto de vis- ta de lo universal en el juego de fuerzas particulares. Ahora -- bien, lo más colectivo, a pesar de las frecuentes confusiones, -

no es necesariamente lo más universal. Algunos solitarios en su convento, en su prisión, en su mensaje o en su protesta, pueden comunicar con la humanidad total. Por el contrario, los potentes aparatos pueden no representar más que la conservación de su -- equipo dirigente o de su automatismo. La justicia social está legitimada para pedir a los individuos los mayores sacrificios, -- hasta el sacrificio de la vida. Sin embargo, no tiene derecho a privarles de la justicia en nombre de su justicia" (177). Estas cuestiones plantean la necesidad de desentrañar el misterio de -- la justicia objetiva; de dar una respuesta al dramático interrogante sobre la legitimidad que inspira la subsunción de la singularidad y la autonomía en la absolutización de las formas y del poder: la dominación del Estado sobre los individuos. Mounier se enfrenta con ello quizás al problema crucial de todo su discurso político.

La respuesta se va a elucidar a partir de una certeza abs--tracta a la que ha llevado no obstante todo el concreto contacto con la desgarradora realidad histórica: "Para que un juicio político sea realmente un juicio de justicia es necesario por -- tanto, que sea emitido en una perspectiva de universalidad y -- que se preocupe por conjuntar las exigencias de la justicia le--gal con las de los derechos inalienables de las personas" (178); y se va a afianzar su intuición en una rememoración del punto -- inicial de todo el discurso: "Como los individuos, las colectividades son el juguete de un ilusorio instinto de justicia, tapadera de un instinto de seguridad que rechaza la creación a cambio de la protección, la imaginación creadora por el endurecimiento

defensivo. Como los individuos, tienen que franquear el margen - del instinto de justicia para llegar a la virtud de justicia" - (179). La respuesta se muestra de antemano relativa para ciertas situaciones históricas: "Hoy día en que la injusticia dominante en una sociedad (no la única) es la opresión económica del proletariado, toda justicia política ejercida en nombre de los oprimidos es legítima en la medida exacta en que la autoridad que la - ejerza combata esa opresión. Si ésta viniera a reemplazarla por otra opresión, una jurisdicción política distinta podría ejercer contra ella una persecución legítima en la medida en que aque-lla juzgara dichos actos de opresión. Pero dicha legitimidad de-saparecería si juzgase en nombre y con vistas a una regresión so-cial" (180). Y finalmente la respuesta aparece con toda nitidez, ofreciendo varias opciones: "Es decir, que no hay justicia polí-tica posible, más que en la afirmación de una finalidad de la -- historia" (181).

Las opciones, rápidamente examinadas por Mounier (viejas co-nocidas suyas), residen en el sentido marxiano de la historia, - las nuevas posibilidades que ofrecería la superación del subjeti-vismo anterior por parte del existencialismo de un Merleau-Ponty que ha releído a Hegel (el pobre Sartre que aún no ha escrito la Critique queda de nuevo excluido), y en la concepción cristiana.

El marxismo ofrece sin duda, a los ojos de Mounier, un sen-tido de la historia y una convicción fuerte sobre su plena reali-zación. Mientras que Merleau-Ponty desconfía de que el proleta-riado vaya a cumplir su misión y que la revolución triunfe efec-tivamente haciendo realidad aquel sentido. El juez político no -

actuaría en este caso sobre seguro, pero sí en el caso en que -- fuera marxista. Si hay una finalidad de la historia, es posible al menos una valoración de sus momentos.

En todo caso, el que encontraría más dificultades sería el cristiano: "Como el marxista, el cristiano tiene una filosofía de la historia y de sus fines; por lo tanto, dispone de un criterio para apreciar, al menos indirectamente, el bien y el mal políticos. Pero todas las dificultades le vienen a la vez. La Justicia es para él el reino de Dios. Pero ese reino es a la vez la meta trascendente de la historia y mantiene, en la intimidad de la persona, una pasión infinita de su realización en la historia" (182). Sin embargo, se ve atrapado por una impotencia para juzgar definitivamente cualquier causa temporal desde el punto de vista de la justicia última. Es decir, la instancia de la positividad de los hechos políticos, incluyendo la misma constitución del Estado, y el lenguaje de la trascendencia, no pueden fundirse en un único juicio valorativo según, incluso, el mismo tenor evangélico: "'Mis caminos no son vuestros caminos'. La justicia de Dios no es la justicia de los hombres. La fe en su Absoluto no da una regla infalible para juzgar la marcha política de los hombres" (183). ¿Qué haría, pues, un juez político cristiano? A diferencia del marxista, para quien la politicidad agota el ser del hombre, el cristiano guarda siempre un juicio de reserva o incluso una suspensión del juicio ante los acontecimientos políticos. Pero junto con él "recortará en el proceso total y desconocido de la historia, unos sectores limitados en los que se puedan definir unas metas próximas así como unas sanciones -

en virtud de esos fines, que no pretendan, sin embargo, hacerse valer más allá de esos plazos limitados y de esas condiciones de finidas" (184). Al final aparece la dificultad en su auténtica y concreta expresión filosófica: "la dificultad práctica de delimitar en cada época y en cada red de situaciones históricas, la zona estricta del absoluto personal, evitando mezclar en ella, -- bajo pretexto de 'defender a la persona', ese núcleo de hábitos, de prejuicios y de situaciones adquiridas que el egocentrismo -- asimila con demasiada facilidad a los derechos del hombre" (185).

Así pues, la opción es, como era de esperar, en favor de la salida cristiana al dilema. La objetividad legitimante reside -- fuera de la racionalidad histórica. El sentido del mundo no está en el mundo. De nuevo una terminación wittgensteiniana para un discurso que pretendió, sin embargo, reconciliar el entendimiento metafísico del sentido de los hechos políticos y la exigible intervención del sujeto histórico en su desarrollo. El Estado no legitima su misma existencia histórica más que en función de un posible sentido inmanente de su finalidad metahistórica: "El Reino no es de este mundo pero está en este mundo" (186). Y ese sentido se descubre sobre todo llenando de contenido histórico el absoluto personal. El misterio de la Encarnación es la única instancia clausurante del discurso político de Mounier. Pero el personalismo se resiste a una reducción cristiana y su discurso político quiere siempre, de nuevo, temporalizar. Su dinámica teórica, su posiblemente dramático movimiento continuo, es, sin embargo, un movimiento de reconciliación. Mounier está frecuentemente en medio de otros dos pero en activo, yendo de uno a otro,

pero en constante avance, porque al menos tiene la certeza de -- que ni la historia ni el Estado son su absoluto.

Como habíamos visto al iniciar esta parte dedicada a la noción de Estado, las reflexiones de Mounier en torno a la vida política, encontraron en cierto momento, la posibilidad de plasmarse en un proyecto de Estado que nuestro autor abordó en compañía de otros miembros de "Esprit", pero del cual se encargó él mismo de trazar las coordenadas teóricas. El proyecto se publicó en la revista, en 1939 (187) y es el que, de manera resumida, presentamos más tarde (víd., supra, págs. 527 y ss.). El interés del citado proyecto reside sobre todo en la concisión de los textos y del esquema final, lo cual permite imaginar de forma inmediata la aplicabilidad práctica de las reflexiones teóricas de Mounier. Por otra parte, que nosotros sepamos, ningún estudio del pensamiento político de Mounier, ha utilizado hasta ahora este pequeño proyecto. He aquí sus líneas generales.

El proyecto va precedido de un resumen que elabora Mounier acerca de los principales parámetros teórico-políticos, que se utilizan en el mismo. De esta parte interesa sobre todo destacar, por la novedad temática que supone respecto de anteriores textos examinados por nosotros, *tres aspectos concretos*.

1º.- Definición de la soberanía: El futuro "Estado personalista" integraría en su basamento conceptual una designación de la soberanía lo suficientemente amplia como para admitir la crítica de la democracia indirecta. Mounier se expresa en estos términos: "La soberanía, teóricamente prestada al mandatario en el régimen representativo, constituye una suma empírica de opinio--

nes subjetivas y de voluntades pasajeras. No está regulada según una finalidad individual o colectiva, ya que los individuos no tienen otro ser que una libertad indefinida e indiferente, y las colectividades, una yuxtaposición de individuos". La referencia directa de la crítica está en la Declaración de 1789. La designación que Mounier opone como alternativa, describe la soberanía - como un complejo en el que se articulan: 1) una función y un poder de apreciación, de adhesión (o rechazo) y de control. Es la que llama Mounier soberanía popular, que se expresa por los representantes elegidos. 2) Una función y un poder de iniciativa y de decisión: la función de gobierno.

La influencia, en este caso, proviene de la teoría de Hauriou acerca del "gobierno representativo autónomo" (188). Dicha teoría "distingue netamente la función de gobernante de la función de representante y los separa en las cámaras representativas y el ejecutivo. De manera que este segundo componente de la soberanía no corresponde a la masa difusa del cuerpo social" - - (189). Mounier destaca con esta precisión la incidencia de la -- concepción sociologista de Hauriou en la configuración general - de la distribución de la instancia social y la instancia institucional en niveles supeditados estructuralmente dentro del organismo de la nueva ciudad personalista. En esta ocasión, el difuso cuerpo social se denomina "nation" y es esta instancia quien funda institucionalmente la función representativa. Pero en la - práctica organizativa de la actividad de los representantes, la nación se ve también "gobernada" por los representantes, por - - ello Mounier reinterpreta a Hauriou en el siguiente sentido: "La



teoría del gobierno representativo autónomo, en sentido amplio, admite la participación del representante en la función del gobierno de la nación, restituyéndosele en la base la autoridad - que se le detrae en la cúspide" (190). En la idea de Mounier, la teoría de Hauriou supone un excelente fundamento para la autoridad del cuerpo social (difusa en tanto que no formalizada a priori como sucede con el poder de los cuerpos del Estado) en su articulación con el ejercicio del poder en el ámbito formal-institucional. Ello implica una reconversión de la teoría clásica de la soberanía nacional, implícita en la concepción restringida de la representación política por delegación. En ese sentido, esa teoría de Hauriou permite cambiar el mandato por la investidura, el delegado o mandatario por el representante y en términos generales, la democracia permanente por la gestión controlada de empresa (191). En todo caso, las sustituciones que se proponen por la teoría expuesta y su aplicación en la ideación personalista, se integran en el ámbito de las transformaciones "institucionales". Se trata de cambiar antiguas instituciones por -- otras en el sentido de que en el plano de la organización de los poderes interesa tener en cuenta que la verdadera objetivación del poder político a la que la nueva ciudad debe atender para -- ser realmente distinta y proveer en la práctica al máximo grado posible de organicidad antiformalista, es la objetivación que -- proporciona de manera exclusiva la institución, porque son en definitiva las instituciones las que ordenarán por medio, principalmente, de las reglas jurídicas o de Derecho, la vida colectiva. Este es, en nuestra opinión, el transfondo teórico más es

pecífico de la intencionalidad política renovadora del proyecto "Esprit". No podría acogerse mejor un proyecto personalista del Estado que a una teoría política (y jurídica) que descubre en el ámbito de la institución una potencia renovadora: es a nivel de la institución, a pesar de las concesiones que genéricamente -- ello supone para el formalismo político, donde será posible em-- prender transformaciones válidas y eficaces de la vida social. -- El personalismo político se puede pues autoatribuir, en nuestra opinión, una interpretación progresiva de la teoría de la institución (192). Esto se comprenderá si entendemos, como propone -- Treves, que la "institución" para Hauriou, el teórico al que -- Mounier acude para su ideación progresiva, no es otra cosa que -- toda formación social que tiene por centro un poder en torno al cual gravitan las adhesiones de los individuos, que todas juntas dan lugar a una situación estable. Si se quiere descender a lo -- particular, no se puede dejar de observar que las opiniones ex-- presadas por Hauriou varían de un período a otro de su obra, co mo resulta del hecho de que en un primer momento (193), pone es-- pecialmente en evidencia el poder que viene objetivamente unido a la institución, y que en un segundo momento da por el contra-- rio mayor importancia a los elementos interiores, a la finali-- dad, a la idea. En este segundo momento se expresa, en efecto, en estos precisos términos: "Una institución es una idea de obra o de empresa que se realiza y dura jurídicamente en un ambiente -- social; para la realización de tal idea se organiza un poder que la dota de órganos; por otra parte, entre los miembros del cuer-- po social que está interesado en la realización de la idea, se --

realizan manifestaciones comunitarias dirigidas por los órganos del poder y reguladas por determinados procedimientos" (194).

La definición de institución que elaboró Hauriou refleja el mismo movimiento programático que inspira a Mounier. Desde ese punto de vista, podemos comprender, entre otras cosas, las concepciones personalistas a la institucionalización política. Precisamente en esta vía, Mounier se entrega al formulismo de los proyectos, por entender que la concepción política general y la idea de soberanía en particular, que su proyecto rechaza, no existieron nunca más que "en el estado de ficción sagrada" (195), con lo cual se quiere significar la necesidad de estructurar la vida política en una dirección liberada del idealismo de la concepción política de la representación en la teoría clásica del 89. De hecho, toda la concepción de Mounier se establece a partir de la revisión crítica de la Déclaration, y concretamente de su artículo 3: "Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation; nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément". La soberanía -interpreta Mounier- es decir, la autoridad de gobierno que contiene en potencia todas las ramas del poder, reside exclusivamente en la masa inorganizada de los individuos. Tal democracia (el término ciertamente adquiere aquí su pleno sentido), tiene su ideal en el gobierno directo por parte de la asamblea del pueblo. Pero como esta asamblea es generalmente irrealizable, el pueblo debe delegar su poder en representantes elegidos, en los que desembocará, por así decir, el flujo místico de la soberanía. Pero la fuerza y la dirección de ese flujo permanece exte-

rior a los mandatarios, que conservan un rango de meros instrumentos. Un régimen como éste alimentará siempre la nostalgia y la tentación del gobierno directo; en teoría, por el mandato imperativo; prácticamente, por la intervención constante de las masas en la actividad de los mandatarios (democracia permanente o gobierno de masas). El mandatario se convierte entonces en el --perseguidor - perseguido: perpétuamente dispuesto a traicionar, perpétuamente espiado y paralizado en su acción. Los hechos, sostiene Mounier, han puesto en evidencia la ilusión de tal idea de la representación, y, a través de esta ilusión, el error de sus principios (196).

La ficción formalista e idealista de la concepción clásica se detecta, sobre todo, en la imposibilidad efectiva de la integración de la voluntad inorganizada del cuerpo social en el momento de la expresión de voluntad de los mandatarios, pero también en el riesgo de ineffectividad de la representación. La superación de esta ficción formalista estaría, pues, en complejizar el contenido de la soberanía, tal como se hace en la nueva concepción que ofrece Mounier. Pero hay un dato que destaca sobre los otros en esa nueva designación: "La experiencia muestra que, cualquiera que sea la tarea a desarrollar, toda acción exige que esté asegurada una función especial, de invención, de coordinación, de decisión y de promoción ["propulsión" es el término empleado por Mounier], que consiste en la función de jefe ["chef"] o de dirección. No todos tienen esa aptitud. Por definición, esa función no puede ser asumida más que por un pequeño número de --hombres, que trabajarán solos o en equipo, como creadores li- --

bres, es decir, con una libertad de maniobra bastante amplia y sancionada por una responsabilidad rigurosa. Es una verdad de experiencia que vale tanto para la acción política como para cualquier otra" (197).

El esquema teórico de base en esta nueva concepción de la soberanía y del sistema representativo, no se agota en un puro aristocratismo tecnócrata o de otro tipo. Siempre queda como relevante el contrapeso de la "responsabilidad rigurosa" y además la operatividad ideal del principio según el cual, la "función de gobierno" reservada al equipo de dirección, "se impone moralmente" a la nación "en virtud de las aptitudes para desempeñar dicha función" (198). El problema está en la determinación de los límites de esa imposición "moral" y en saber quién y cómo de termina esas "aptitudes".

En definitiva, el problema de la articulación auténticamente democrática de la soberanía y de la representación se abs-tree, en la idea de Mounier, de las consideraciones puramente ficticias del gobierno directo por parte del cuerpo social indiferenciado y aquiere en el plano de la experiencia, la configuración de un régimen tendente a la representación mediatizada por la misma participación de los elegidos en las tareas de gobier-no, en el ejercicio de esa función de gobierno que comporta las de "iniciativa" y "decisión". Lo más puntual para elucidar la instancia crítica de la concepción mounieriana de la soberanía, quizás consista en retener esta dualidad o complejidad de la actividad de los elegidos por contraposición al "carácter monista" de las teorías de la soberanía nacional y de la delegación de --

poder (199).

Es la experiencia la que lleva a Mounier, según él mismo expresa, a idear de forma distinta el contenido práctico de la noción de soberanía. Así por ejemplo, "la 'voluntad general' sufre en la experiencia una primera amputación en la voluntad electoral, particular en tanto que limitada (en Francia, a los 'hommes-civiles-majeurs-majoritaires') y, de hecho, contrariamente a la teoría, organizada y dirigida (mediante el recorte electoral, el método de escrutinio, la acción y la investidura de los partidos, las mentiras de la propaganda, etc.)" (200). Por otra parte, la voluntad legislativa no puede, salvo intención ficticia, identificarse con la voluntad general. La "voluntad legislativa" no es otra cosa, en Mounier, que la mayoría parlamentaria. La razón de esta crítica reside en la "imposibilidad de identificar la voluntad legislativa que madura con el ejercicio y las situaciones nuevas, con un acto instantáneo de las voluntades electorales" (201). Finalmente, la "voluntad ejecutiva" que es la que tiene por función gobernar y ejecutar, no realiza plenamente estas funciones mientras no se autonomiza suficientemente respecto de los "meandros de la deliberación" característicos del poder representativo (202).

Estas consideraciones empíricas conducen a una orientación más organicista del régimen democrático y pueden abocar al nuevo proyecto de Estado que surja de la valoración política que las emplee, a una tentación totalitaria: la relevancia de la función directiva, el papel del jefe, la autonomía de la voluntad ejecutiva, etc., son elementos tendencialmente antidemocráticos. Pero

Mounier defiende el proyecto en estos términos: "El gobierno representativo que proponemos... difiere radicalmente de un régimen totalitario: a) por el origen correctamente electivo de los poderes de control; b) por la responsabilidad puntual de los órganos ejecutivos ante esos poderes de control; c) por la limitación general de los poderes (Estatuto de la persona, Consejo Supremo)" (203).

2ª.- Técnicas organizativas de la representación: El régimen democrático que propone Mounier y que se desarrolla en el -- proyecto, se presenta, en base a esa peculiar concepción de la soberanía, como una alternativa doble: a la democracia liberal y al gobierno de masas. La denominación que se elige en sustitución de éstas es la de "democracia o república representativa" - (204). La insistencia en el aspecto representativo se explicita en una serie de técnicas organizativas de la representación, que a continuación exponemos.

1) Forma de designación de los representantes. Se establece el criterio general de que "el sufragio constituye, con un cierto relativismo, la técnica generalmente menos imperfecta para -- apreciar la dirección de las voluntades" (205). Pero, matizando la concepción clásica derivada de la teoría de la voluntad general, Mounier indica: "la regla del poder ya no es la opinión subjetiva, la voluntad subjetiva como tal, del elector o del jefe, sino que se forma en la acción de salud pública compleja que realizan conjuntamente, en nombre de la nación, todos los poderes de gobierno, desde el electorado al ejecutivo: la cosa pública, res publica" (206). El hecho de incluir ahora al electorado en--

tre "los poderes de gobierno" queda explicado si atendemos a las anteriores precisiones de Mounier, en torno a la voluntad general: dado que este principio sufre en la experiencia amputaciones reales a su idealización, debe ser restituido mediante otro análisis que exprese hasta qué punto la idea de la voluntad general se materializa en el sistema representativo. En ese sentido, Mounier propone no hablar tanto de voluntad general como, según las exigencias del realismo político, de "voluntad electoral": - "El cuerpo electoral participa ya en un poder de gobierno; 'es el representante de la nación en primer grado' (Hauriou). Su función consiste en nombrar el personal de la representación mediante un acto autónomo de autoridad" (207).

Una serie de precisiones respecto del sistema electoral, -- tienden a aconsejar un sistema mixto entre las modalidades uninominal y proporcional. Ambos sistemas reúnen ventajas e inconvenientes. El sistema uninominal permite un mejor conocimiento por parte del elector, acerca de las cualidades de carácter del candidato, pero presenta el riesgo de la "clientela" y prima el gobierno de masas. El otro sistema amplía el campo de visión de la decisión electoral (208) y favorece la organización de la vida política, pero tiende a la eliminación del carácter, en beneficio de las ideologías abstractas y de los aparatos. Mounier se muestra, en concreto, partidario del "proyecto Odin", al que se refiere André Philip, uno de los colaboradores políticos del proyecto "Esprit", el cual analiza más detenidamente las ventajas e inconvenientes de cada uno de los sistemas clásicos, y tiende a superarlos.



Otros elementos que favorecen la aproximación a una representación cuasi-integral son: 1) voto plural atribuido a cada -- ciudadano por prorratio entre las comunidades a las que pertenece, y 2) representación de los grupos sociales en cuanto tales -- (209).

2) Exigencias para el funcionamiento de la institución representativa:

- a) Fijar los límites de sus poderes. Reabsorción de la "dictadura parlamentaria" actual (210), por parte del poder electoral y del poder ejecutivo. La justificación de esta reabsorción es coyuntural. Mounier habla de una "infidelidad constitucional" del Parlamento.
- b) Asegurar la responsabilidad sancionada de los representantes. Ello se traduce en una posibilidad de disolución, tal como ejemplifica el sistema inglés, en caso de conflicto grave con el ejecutivo. Uno de los colaboradores en el proyecto "Esprit" habla del sentido de responsabilidad del Parlamento en estos radicales términos "el Parlamento debe encontrarse en todo momento, dispuesto a bien morir" (Dupeyroux).
- c) Organizar un trabajo eficaz de las asambleas. En este -- sentido Mounier propone:
  - Reducción del número de sus miembros.
  - Reducción de la actividad ejecutiva (redacción de leyes, voto detallado de los artículos, abuso del derecho de enmienda, etc.), en orden a racionalizar su específica función de control y de orientación del poder

ejecutivo.

- Juego regular de la mayoría y la oposición. El escrutinio uninominal parece favorecer unas mayorías más señaladas; la representación proporcional, unas Cámaras -- más compartimentadas y menos gobernables; la disolución asegura la estabilidad de la oposición y reduce -- las combinaciones parlamentarias.
- Deontología y estatuto del representante: independencia material suficiente (211); prohibición de los "cúmulos de mandato"; dimisión en caso de cambio de opinión o de divorcio grave con los electores; consejos -- de disciplina, etc. (212).

3º.- Estructura federal del nuevo Estado. Mounier expone taxativamente que "una democracia personalista debe adquirir la -- forma federal" (213). Y define el federalismo como: "El sistema en el cual varias individualidades o grupos independientes, consienten en sacrificar, en un interés común, una parte de su libertad para establecer por encima de todos, un poder y una dirección superiores" (214).

Los grados de la estructura federal son:

1.- La comuna. Número reducido de ciudadanos. Territorio posible: parte de una gran ciudad; una localidad entera y única o una aglomeración de ciudades. Integra la familia, no en el sentido patriarcal, sino reducida a lazos de parentesco directo. Es -- el único espacio en donde se puede organizar, efectivamente, un sistema de democracia directa.

2.- La región autónoma. Es una federación de comunas. Tiene

calidad de entidad geográfica, económica y cultural.

3.- La nación. O federación de regiones. Se preveen orientaciones generales de coordinación para todas las regiones de una misma nación, lo suficientemente fluidas como para permitir variaciones según las regiones. Por ejemplo, la diversidad exigida en el "estatuto de los trabajadores", según que la actividad económica predominante en la región sea agrícola, industrial, pesquera, etc. Así por ejemplo, la misma ordenación agrícola no puede ser la misma en una región de gran cultivo, de pequeño cultivo o de montaña, etc.

Organización de los poderes: El poder político, regula la vida pública, controla y coordina los restantes poderes que pueden recibir de él su estatuto y su legislación, o concurrir con él en su elaboración. Se divide en poder legislativo y poder ejecutivo. El legislativo emana directamente de la voluntad de los ciudadanos, asegurándoles una representación tan integral como sea posible. Se forma por elección y debe ser "fluido y móvil como la voluntad a la cual se ha de supeditar" (215). Se articula según la estructura federal del Estado (216). El poder ejecutivo asegura la aplicación de las leyes. Tiene una función de autoridad que implica al mismo tiempo, duración, estabilidad y responsabilidad. Lo detentan unos "directores permanentes" - (217), que son independientes, en su existencia, de los consejos legislativos, pero controlados por ellos "al término de cada tarea realizada" (218), y quedan sometidos a la autoridad del "Consejo Supremo" (219). Los restantes poderes son el económico y el judicial.

Estos principios programáticos y los restantes, más puntuales, que iremos recogiendo en sucesivas notas explicativas indicadas en el cuadro, se articulan en el esquema que reproducimos a continuación (220) (*vid. cuadro en folio siguiente*).

3ª. Sobre la noción mounieriana de Derecho (231).

En el ámbito comunitario del personalismo, la instancia discursiva de la socialidad ha permitido establecer una correlación de fuerzas distribuidas formalmente según una concesión a la institucionalización política de la espontaneidad en la forma-Estado. Esta concesión alcanza igualmente, en el plano de la subjetualidad formal comunitaria, a la admisión de unas reglas que especificuen las funciones y los límites de los poderes institucionalizados. Llamar a estas reglas "Derecho", es una operación eminentemente sociologista que el personalismo admite en la medida en que favorezca la virtualidad progresista de esa dinámica de formalización. En correlación con el discurso sobre el sujeto, - el doble movimiento ascendente-descendente que aquel descubrió - como estructural global dialéctica del universo de lo real, la dinámica de formalización de la socialidad hasta llegar a la admisión del Derecho, se integra en la globalidad dialéctica de lo real. Y así, el Derecho va articulándose como una forma racional que media en el proceso personalizador-despersonalizador de las formas políticas.

Integrado en la dinámica descendente, el Derecho supone una despersonalización para la subjetualidad formal individual y colectiva, en tanto que pone de manifiesto una pérdida de la espontaneidad vital de las sociedades y de sus componentes; supone, a

523 bin

Refersendum (230)  
Alleanza diretta

- Concejo Superior (200) (Los 200 entre paréntesis corresponden a notas del III cap. 160).  
Estado de la persona

priori, un riesgo de detención o retroceso en la conformación -- histórica de la conciencia y la libertad y retrasa la vigencia de los anuncios históricos de la subjetualidad personal. En este último sentido, por ejemplo, el Derecho impediría, en cierta medida, la aproximación mística a la dignidad del sujeto.

Sin embargo, integrado en la dinámica descendente del universo objetivo, el Derecho, sobre todo como mediación racional, colabora con otras instancias formales (el lenguaje, el conocimiento científico, el mismo Estado, etc.) (III, 389), a la supresión progresiva de la materialidad "individualizante"; permite, por su misma operatividad racional-formalizante, comprender y -- hasta inducir a otras mediaciones racionales a ampliar el campo consciencial de la espontaneidad social. Por otra parte, el Derecho, en la medida en que potencie la máxima flexibilidad en la - institucionalización de la espontaneidad social (sobre todo a -- través de las funciones garantista y promocional de las libertades sociales) colaborará en el proceso aproximativo a la negación metahistórica de las limitaciones formales, última consideración crítica que califica al Derecho como instrumento necesario pero insuficiente de personalización.

Muy en síntesis, ésta es una primera aproximación a lo que toda idea de Derecho puede expresar si se la intenta captar con moldes de intelección personalista. Nuestro objetivo a continuación consistirá en articular las reflexiones que en este sentido, los limitados referentes mounierianos apropiados para el caso nos permitan.

A los efectos de la lectura de una noción mounieriana de De

recho, dividiremos nuestro estudio en los siguientes momentos reflexivos:

1ª. Una vinculación del Derecho con la fuerza para señalar una instancia dialéctica concreta de génesis de los fenómenos jurídicos y la aproximación a la configuración institucional sociológica de esta génesis.

2ª. En razón de la génesis de los fenómenos jurídicos, la formulación de la naturaleza política del Derecho en tanto que institución y de su carácter dialéctico-objetivante de la forma-Estado.

3ª. La conceptualización de un doble nivel epistemológico, fáctico-valorativo, de toda noción personalista y mounieriana de Derecho.

4ª. Como consecuencia de lo anterior, la articulación de una dinámica estructural interna de la regla de Derecho, que se funcionaliza entre la conservación y la transformación de la realidad social.

5ª. La conclusión crítica sobre la noción de Derecho y sus funciones, en tanto que mediación racional-objetivante de la ambivalencia del poder político, mediante la alternativa funcional del garantismo y la promoción.

La infraestructura metodológica más apropiada en nuestra opinión, para imaginar una dialéctica del Derecho en Mounier, la ha aportado Giuseppe Limone (cfr., 1980). Nos guiaremos en líneas generales, por ese trabajo, a partir de ahora.

Toda nuestra lectura de la noción mounieriana de Derecho, se basa en los siguientes parámetros metodológicos: 1) Vincula--

ción dialéctica (interacción) de la noción de Derecho con los --  
 productos teóricos del discurso sobre el sujeto: la compleja in-  
 telección de la subjetualidad condiciona estructuralmente la --  
 intelección compleja del Derecho. 2) Vinculación dialéctica (in-  
 teracción) de la noción de Derecho con los productos teóricos --  
 del discurso sobre el conocimiento; particularmente, la elabora-  
 ción de la dialéctica mounieriana. 3) Intelección ambivalente --  
 del Derecho, en función de la naturaleza ambivalente del poder.

Un primer punto a examinar para delimitar la génesis del De-  
 recho es, como señalábamos, la localización de los fenómenos ju-  
 rídicos en la historia, como productos de la manifestación de la  
 fuerza. En el mismo espacio reflexivo que nos mostraba la dialéc-  
 tica histórica del Estado (232), encontramos ahora elementos su-  
 ficientes para la formulación de esa génesis histórica del Dere-  
 cho. Hemos dicho que la intelección de la génesis del Derecho en  
 Mounier no puede desvincularse de la correlación de los fenóme-  
 nos jurídicos y de la fuerza como elemento de las relaciones so-  
 ciales. Veamos en el siguiente texto el despliegue argumental de  
 esta aseveración. El texto es un poco extenso pero interesa --  
 traerlo a colación porque es quizás donde Mounier concentra más  
 atinadamente la intuición general del personalismo acerca del --  
 realismo necesario en los análisis históricos de las grandes no-  
 ciones. Como el mismo autor anuncia al principio, la reflexión --  
 que aporta constituye el centro del debate acerca de la idea y --  
 la función de la justicia en la vida política: "Hemos aquí en el  
 corazón del debate. Quedaríamos al margen del mismo si nos hi-  
 cieramos una idea académica e idealizada acerca del derecho. El



derecho positivo nace, vive y muere como las filosofías, como -- las civilizaciones. Nace en una afirmación de fuerza y se organiza, bajo la aspiración de la justicia y las necesidades de la vida colectiva, en una lógica del orden. Llega un día en que las - formas se cristalizan y ya no responden al incesante empuje de - justicia que trabaja la historia. Esta, mediante una nueva vio-- lencia, hace estallar el formalismo reinante, como las revoluciones poéticas hacen saltar periódicamente la costra del lenguaje para liberar nuevas potencias de expresión.

"Dos fuerzas dislocan así periódicamente las formas cristalizadas de la justicia y la salvan de la pequeña muerte. Una es la afirmación profética de la justicia eterna, escandalosa para las ideas establecidas y las cuentas rigurosas: la que da el mismo - salario a los obreros de las once y a los trabajadores de madrugada; la que perdona con los ojos cerrados y el corazón abierto, rechazando toda medida de la falta; la que protesta en nombre de las leyes no escritas contra las leyes escritas; la que siembra en los corazones rebeldes la flor ardiente de los valores desconocidos; aquella de la que decía Nietzsche: 'Una gran meta os hace superiores, no sólo a vuestras acciones y a vuestros jueces, sino a la justicia misma' (233). Es la cuarta dimensión de la -- justicia, aquella en la que el hombre se supera a sí mismo y convulsiona sus propias normas. Pero ella no interviene en la escale de la vida política. Sería tan ridículo pretender relacionarla con ella como insertar la relación de incertidumbre en el cálculo de la superficie de un terreno de labranza.

En las bajas zonas de la historia, la fuerza de ruptura del

derecho muerto es la fuerza explosiva de las revoluciones. Estas legitiman el nuevo derecho sobre el hecho consumado. Por ello -- sus decretos aparecen como arbitrarios, mientras no se observan en ellos obscuras 'razones seminales', los centros de cristalización de un derecho naciente, el derecho en estado naciente. Pero ese derecho de aspecto inhabitual, coloca a los espíritus en un gran desasosiego. El aparato de reglas y de formas jurídicas que hasta entonces expresaba el esfuerzo de justicia en una articulación de una minucia creciente, parecía haberse convertido en la justicia misma. Hay un momento en las civilizaciones consolidadas en el que se generaliza la creencia de que se progresa en delicadeza, cuando en realidad se avanza en sutilidad; un tosco desorden puede entonces desarrollarse bajo la perfección del ordenamiento. A la inversa, los valores nuevos o renovados, surgiendo en un torbellino de vida, se mezclan en un principio con la turbulencia, y los espíritus delicados dudan en reconocerlos" (234).

En este sustancioso párrafo del artículo del que ya antes -- extraíamos elementos teóricos para la configuración de la noción mounieriana de Estado, no es ilícito, creemos, detectar alusiones al proceso de génesis y a la misma naturaleza histórica del Derecho. Resumiendo la lectura que hacemos del texto, podríamos hablar de una "dialéctica histórica de los fenómenos jurídicos" que en conexión con la formulación del ámbito de las diversas -- instancias dialécticas, que realizó el discurso sobre el conocimiento (vid., supra, pág. 447 ), se articularía de esta forma:

1. El nacimiento del Derecho positivo es producto de un ac-

to de afirmación de fuerzas históricas (primer momento dialéctico: experiencia de lo real como ordenamiento formal establecido).

2. En función de la incidencia de unas aspiraciones más o menos homogéneas a la justicia y unas necesidades de la vida colectiva, se desarrolla una afirmación de fuerzas históricas de ruptura (referencia a la temática de la historia como encuentro entre factores reales y determinaciones ideales) (segundo momento dialéctico: rechazo irreductible de las formas muertas).
3. La consolidación y primeros resultados de la organización de las fuerzas expresadas, producen a la larga una cristalización de las nuevas formas jurídicas en una lógica del orden (tercer momento o síntesis transitoria de la fuerza y las aspiraciones ideales en un nuevo plano, como reunificación de la síntesis formal inicial del ordenamiento establecido).
4. (1.A.) Otras fuerzas, en actividad productiva de otras determinaciones ideales, contestan la cristalización de las formas y producen un dislocamiento de la lógica establecida (primer momento del nuevo orden).
5. (2.A.) Organización mediante nuevas formas de ruptura/organización... etc.

Hay además en el texto un momento crítico que parece descalificar al iusnaturalismo, y que consiste simplemente en resaltar lo absurdo de la integración de la justicia en el análisis de la vida política (pág. 221). Ello no significa desprecio por

las instancias valorativas. En Mounier (se puede decir como valoración general de su método), la lectura de lo real objetivo no se ve dislocada o desordenada por la referencia al primado de -- las idealidades. Lo que significa la apostilla iuspositivista -- del texto, es que el lenguaje del valor tiene precisamente una -- entidad propia, una potencialidad significativa suficiente como -- para no ser confundida (ni en orden a darle ni en orden a quitar le preferencia) con el lenguaje de lo fáctico (235). Volveremos más tarde sobre ello. En todo caso, quede por ahora señalada la aproximación de la noción mounieriana de Derecho a la inteligencia historicista-positivista y su predominante modelación dialéctica.

Corresponde ahora buscar en otros lugares de la obra de -- nuestro autor la confirmación de esta perspectiva.

Otros textos nos permiten establecer la naturaleza de la -- fuerza o las fuerzas que corresponden a la génesis real del Derecho en la historia. Limone ha destacado que el binomio fuerza-de-recho se puede referir a una intelección compleja del primer término. Se trataría de relacionar la génesis del Derecho, no sólo con la fuerza en el sentido material en que la utiliza, por ejemplo, el esquema de la lucha de clases; como fuerza material, con vigencia práctico-efectiva en la historia: la fuerza como violencia o como mera acción exterior. Se trataría también de incluir en el término, a los efectos señalados, la fuerza en sentido -- ideológico, moral o incluso espiritual. Y así la fuerza tendría tres dimensiones si se la considera incluso como actividad exterior del sujeto o de las colectividades: la fuerza ética, la --

fuerza política y la fuerza económica (LIMONE, G., 1980, 458- - 459). El Derecho sería entonces el producto de esa acción exte-- rior en el sentido de acción política en la medida en que ésta - intenta crear instituciones y normas. La fuerza política que pro duciría el Derecho, no sería tanto personal-individual como ac-- ción colectiva de carácter político (cfr., III, 500-503).

Desde otro punto de vista, la caracterización del Derecho - como mediación racional (III, 389) se integra también en este es quema de la génesis política, si consideramos la dialéctica de - formación histórica. Y así, la politicidad que genera el Dere- - cho en tanto que forma racional se concreta históricamente en - el ámbito de la socialidad, característico de las sociedades ra- zonables-contractuales (236). Y en ese ámbito, la racionalidad - contractual aporta, en nuestro esquema, el momento de la concor- dia de comportamientos en un orden jurídico formal, de la misma manera que la otra especie de sociedad razonable (la sociedad de los espíritus) generaría la concordia de los espíritus en un pen samiento abstracto e impersonal (I, 232, 620; III, 458).

Limone destaca la vigencia de la instancia bergsoniana de - la "inteligencia reordenadora" (237), en la configuración de la funcionalidad del Derecho en Mounier (LIMONE, G., 1980, 461). La operación teórica del profesor italiano es válida en cuanto su pone rememorar una decisiva instancia gnoseológica del discurso de Mounier. Lo que no resulta quizás tan válido es extrapolar -- hasta el nivel que lo hace Limone el despliegue de consecuen- - cias teóricas que, en relación concreta con la funcionalidad de las normas jurídicas, el profesor italiano atribuye al concepto

bergsoniano en cuestión. Así, las funciones que se descubrirían en la inteligencia bergsoniana serían: preveer, esquematizar, generalizar, fijar, repetir, ordenar, dar certeza, convertir en objeto de análisis y no conseguir comprender la singularidad. De ello se derivarían los posibles "atributos del Derecho": pregifurar con reglas, esquematizar en roles y funciones, generalizar - en tipos, imponer comportamientos fijos (estereotipos), establecer estructuras que son -en cuanto tales- repetitivas, ordenar, dar seguridad, convertir en objeto de mandato y no comprender la singularidad viviente e irrepitable del sujeto. En el esquema de Limone, todas estas funciones o atributos del Derecho, resultan atribuidos inicialmente a la generalidad de las instituciones. - En ese sentido, la apoyatura textual mounieriana para elaborar - el esquema extrapolado, resulta quizás insuficientemente justificativa de la serie amplia de funciones. Ocurre aquí como en el - caso de la subjetualidad material (238). Sirva esto de advertencia y matización respecto de la decisión, por nuestra parte, de traer a nuestro propio discurso las especulaciones sistematizadoras del profesor italiano.

Otra de las vigencias que se destacan, además de la bergsoniana, en esta apretada configuración de la idea mounieriana de Derecho es la de Gurvitch. La más concreta aportación en este -- sentido, pertenece a la visión sociológica del Derecho y aporta un dato más a la dialectización de su concepto (238 bis). El Derecho no se reduciría a ser un producto de las fuerzas sociales históricas, sino que además "expresaría" esas fuerzas, en tanto que fuerzas colectivas, y sus relaciones (239). Desde esa perspec

tiva, se justificaría la crítica de Gurvitch a la tesis anarquista de la desaparición del Derecho, y en general a toda extrapolación o absolutización de la oposición norma-experiencia jurídica. Y lo que es más relevante para nosotros ahora, aproximaría - el esquema mounieriano a esa crítica en el sentido de que, siendo el Derecho, en gran medida, una mediación racional de la vida colectiva, está clara su potencialidad objetivante de las relaciones y de los conflictos de fuerzas. El Derecho se haría así, indispensable para la vida comunitaria por constituir, mediante su funcionalidad objetivante, una de las más evolucionadas formas de explicitar la socialidad humana. El punto más concreto de la proximidad Mounier-Gurvitch estaría en la capacidad del Derecho para superar fenomenológicamente, en forma de reglas, una -- parte considerable de la conflictividad social, integrándolo en la acción colectiva creadora. El Derecho se confirma así como necesario (III, 519). Pero ¿ la constatación de su necesidad implica su carácter suficiente para instaurar unas relaciones formales efectivamente racionales, tendentes en efecto a la "personalización" de la vida colectiva ?.

Este interrogante implica el análisis del status estructural-epistemológico del Derecho entre el ser y el deber ser. El Derecho como ser, en base a los datos hasta ahora elucidados, -- aparece como un producto de la fuerza (tanto material como axiológica) y está atravesado por una dialéctica interna que significaría tanto un poder de personalización como un poder de despersonalización. El Derecho como deber ser estaría intuitivamente, o debería estarlo, según el sentido de la historia en Mounier, -

basado en la potencialidad de insertarse y transformar la racionalidad histórico-formal, potenciando el aspecto consciencial de los fenómenos humanos sociales y despreciando el margen de violencia. Para Mounier, la opción que determina esa potencialidad y que por tanto, constituye todo un ámbito de progresividad en las realizaciones sociales y políticas, es una opción de fuerza. El Derecho se construiría, no exorcizando el dominio de la fuerza y sustituyéndolo idealistamente por el dominio del amor, sino dirigiendo tendencialmente la fuerza, en base a un tendencial dominio del amor, lo que rememora la idea de PASCAL (I, 355, 364) -- (240).

La temática aquí aludida se refiere al problema de las relaciones entre poder y Derecho y entre Derecho y amor. Ambas constituyen ámbitos bien distintos de la peculiar dialéctica mounieriana del Derecho. Pero, en síntesis, la primera relación (poder-Derecho) pertenece al campo de la intelección fáctica y la segunda (Derecho-amor) al campo de la intelección axiológica. No obstante, ambos campos de interacción no se estorban, sino que tienen una integración sintética posible. Se puede decir, eso -- sí, que la primacía de lo axiológico, evidente en el discurso de Mounier sobre todo en el ámbito de la subjetualidad, se traspasa al ámbito de la comunidad y aún en este segundo espacio sigue sin dislocar la lectura de lo real-objetivo. En ese sentido, la relación poder-Derecho se pone en el nivel de la fundamentación de la validez [rememoración de la teoría de Gurvitch sobre el Estado y las instituciones, como objetivación fuerte y concentrada del Derecho (III, 519)] y la relación Derecho-amor se pone



en el plano de la legitimación del poder y del Derecho [rememoración de la idea pascaliana (III, 473)] (241). Con ello se compatibilizan y se dialectizan diversos planos de análisis de la experiencia jurídica, concebidos a priori como irreconciliables cuando se utiliza, con intención exclusionista, la óptica de la pura abstracción conceptual. Mounier no pondría serios reparos a la idea de Gurvitch de que "lo vivido jurídico inmediato es esencialmente intermedio entre la experiencia de lo espiritual y la experiencia de lo sensible, en igual medida que es esencialmente intermedio entre la experiencia moral y la experiencia de las -- ideas lógicas" (242).

En definitiva, lo que interesa destacar en Mounier al respecto de la relación ser-valor en el Derecho, es que él piensa - que "se deberá llegar", a través de una nueva estructura de fuerzas (sobre nuevos valores y sobre nuevas necesidades), a la imposición y mantenimiento del nuevo Derecho y de las nuevas estructuras. Este dato pone de manifiesto la existencia en la dialéctica interna, de la noción mounieriana de Derecho de una nueva dimensión: el Derecho estaría entre realidad y transformación de - lo real.

Aquí interesa recapitular la dialéctica mounieriana en cuanto articulación del conocimiento como acción de captación de lo real y la acción transformadora de lo real como primer paso de la vida creadora del sujeto (cfr., por ejemplo, III, 75-80, 491, 592, 195). El problema central en este punto, en el que el Derecho se sitúa entre realidad y transformación, residiría en la -- idea de que al mismo tiempo estamos comprometidos en una lucha -

de fuerzas y llamados a luchar contra el imperio de la fuerza y el establecimiento de estados de fuerza. Ciertamente, Mounier se opone a la fuerza actual desde la perspectiva axiológica y propone sustituirla por otra fuerza posterior desde la perspectiva genética, en el sentido de construir valores encarnados (III, 509-510; IV, 54 y ss.) en otras luchas de fuerzas, y no valores desencarnados, previe una (supuesta como posibilidad histórica futura) desaparición de la lucha de fuerzas, puesto que "en Mounier, los grados posteriores-superiores del ser (aquí, los valores alternativos que deberán surgir en la historia) recapitulan en sí los grados anteriores-inferiores" (LIMONE, G., 1980, 472). Una ulterior formulación de esta dialéctica realidad-transformación nos abre el campo de la dialéctica libertad (permisividad)-coerción (constreñimiento, represión), interna a la funcionalidad del Derecho. La primera certeza ya adquirida en torno a la génesis - positiva de los fenómenos jurídicos, implica la certeza de que - el Derecho, en tanto que producto-expresión de unas fuerzas, - - constriñe efectivamente la actividad de los sujetos. No olvidemos que <sup>que</sup> virtud de la lógica dialéctica, en Mounier una realidad y un concepto implican una realidad y el concepto opuestos. Y -- así, el Derecho, en correlación con esta articulación dialéctica, si por un lado constriñe en tanto que reprime la espontaneidad - social, por otro libera, en tanto que frena el egoísmo biológico y asegura un mínimo de orden y seguridad (III, 459). Por ello se puede decir que el Derecho constriñe porque libera y libera porque constriñe y no se puede pensar, en la óptica de la dialéctica mounieriana, en un Derecho que sólo constriña o que sólo libe

re. La articulación de esta convicción al doble plano del ser y del deber ser, quedaría así: "desde el plano del ser, el Derecho constriñe porque permite; desde el plano del deber ser, el Derecho permite porque constriñe" (LIMONE, G., 1980, 474).

Moviéndonos en un plano más general, el proyecto político-jurídico personalista, en la idea de Mounier, no se plantea como una alternativa entre un proyecto más constrictivo y un proyecto más permisivo, sino como elección del tipo de constrictión-permisión que se intente adoptar, es decir, como caracterización de la red político-institucional que se quiere hacer efectiva y operante, articulando una estructura de espacios llenos (prohibidos o impuestos) y espacios vacíos (permitidos). La construcción de un nuevo espacio de permisividad, no supone añadir un ulterior espacio regulativo sino sacrificar alguno de los ya articulados. Esto implica que la imposición de un Derecho no es axiológicamente indiferente. Implica una elección ("choix") entre distintas visiones del hombre, de las libertades (las que se le deberán otorgar y las que se le deberán negar) y de los valores (cuáles defender y cuáles dejar indefensos). El problema y el fenómeno del Derecho en la idea personalista no son "neutros" ni en el plano del ser ni en el plano del deber ser. Todo ello está en correspondencia con el aserto mounieriano, según el cual "el Estado personalista no es neutro, es personalista" (I, 709). Estas son ideas con claras resonancias marxianas, en la medida en que la crítica de Marx al formalismo y la asepsia de la teoría clásica liberal de las declaraciones de Derecho, responde a un espíritu personalista: "Defender 'la libertad' sin otra precisión, en

todo lugar donde un acto de autoridad o un estado de costumbres la limitan, es condenarse a tomar partido por las fuerzas de la inmovilidad contra las fuerzas del movimiento. Las libertades de ayer son siempre sacudidas por las libertades de mañana. Las libertades de la nobleza eran amenazadas por las de la burguesía. Las libertades de la burguesía son amenazadas por las libertades populares. La libertad de todos puede comprometer la libertad de algunos. Así, las más bellas declaraciones de derechos, por su generalidad misma, pueden a veces asegurar, como escribía Marx, la sola libertad 'del hombre egoísta, del hombre separado del -- hombre y de la comunidad'" (III, 481) (243).

La elección de un modelo de libertad y de libertades se centra en el proyecto que Mounier y un equipo de la revista "Esprit" elaboran en 1944 y 1945 como concreción de aquel "Estatuto de la persona" que anunciaban al elaborar el proyecto de Estado personalista. La forma del proyecto de Estatuto, después de varias modificaciones y encuestas, se concreta en una "Déclaration des droits de la personne et des communautés" (244). El proyecto comenzó en realidad a elaborarse en 1941, como resultado de un debate en la revista y llegó a constituir uno de los documentos de base de la "Comisión de la Constitución" que empezó a trabajar en 1945 para redactar la Constitución Francesa de 1946 (245).

Respondiendo de entrada a dos tipos de objeciones que podrían hacérsele, Mounier señala que, si bien la Declaración de 1789 ha sido frecuentemente criticada, en cuanto a su estilo racionalista y su contenido demasiado abstracto, hay que recordar que corresponde, sin embargo, a las necesidades de la época, ne-

cesidades que estén hoy en día superadas y en consecuencia, la exigencia de una nueva "carta" aparece, en este sentido, evidente (cfr., IV, 96-97) (246).

En segundo lugar, se puede pretender que "un orden jurídico supone la coronación de un período político de equilibrio" y que resulta peligroso alterarlo en épocas de crisis. Por tanto, no se trata de establecer un documento "válido para todo tiempo y lugar", sino de reservarlo para las naciones occidentales; para aquellos pueblos con un mismo grado de madurez política, al tiempo que se suspende su aplicación hasta el restablecimiento de una situación normal (cfr., IV, 97-98). Justificando la actualidad de una nueva Declaración de derechos, Mounier ve en ella "el más liberal de los documentos de una época de <sup>(m)</sup>centración revolucionaria" (IV, 98) (247).

Como escribe Collot-Guyot, "la impresión de conjunto que se desprende del documento, pone de manifiesto su doble aspecto, -- personalista y comunitario. Por un lado, y a diferencia de la Declaración de 1789, el individuo ya no es considerado aisladamente, sino como miembro de la colectividad, esto es, como un sujeto comprometido por ciertos lazos comunitarios, y al cual hay -- que procurar los medios necesarios para su desarrollo. Por otro, esta nueva declaración, expresa claramente la voluntad de desvincularse tanto del individualismo como del totalitarismo, así como de exaltar los grupos sociales en detrimento del Estado" (COLLOT-GUYOT, M.T., 1976, 366).

En el proyecto inicial que elaboró Mounier, los principios que inspiran toda la declaración, se recogían en unas "disposi--

tions générales" que precedían al texto propiamente dicho. Pero en el texto definitivo, el preámbulo de la declaración se restringe a unos breves párrafos que sintetizan lo que desarrollaban con más detenimiento las iniciales disposiciones generales. Así, el antiguo artículo 3 en el que se dotaba a la "persona humana" de un estatuto privilegiado frente a la colectividad, se reduce a los párrafos finales del definitivo preámbulo, los cuales declaran: "La finalidad de toda sociedad, es la puesta en -- práctica de los mejores medios para educar a cada uno en la libre elección, la acción responsable y la comunidad consentida. -- La función del Estado consiste en ayudar activamente a la vez a la independencia de las personas y la vida de las comunidades: a la primera contra la tiranía siempre amenazante de los grupos; a la segunda, contra la anarquía siempre renaciente de los individuos. Un organismo independiente de los Estados queda habilitado para juzgar los abusos de poder del Estado y solucionar soberanamente los conflictos que comporten. Este organismo define los -- crímenes de Estado" (IV, 99) (248).

Así pues, la distinción entre personas, comunidades y Estado permanece bien nítida y se puede decir, en general, que "la -- situación privilegiada concedida a la persona en relación con -- las instituciones, y un federalismo de base, constituyen los dos puntos esenciales de esta declaración y van a aparecer como tales desde el preámbulo" (COLLOT GUYER, M.T., 1976, 370).

No vamos a examinar a fondo el contenido de la Declaración de derechos de las personas y las comunidades de Mounier, que -- tanta significación tuvo en cierto momento de la vida jurídica--

constitucional francesa de posguerra, y que se ha subestimado -- por los estudiosos del tema. Sólo nos referiremos a su estructura general y algunos aspectos que creemos importantes para entender su espíritu.

Se divide en tres títulos, de los cuales el primero trata -- de los "derechos de las personas" (arts. 1 al 26; cfr., IV, 99--102). En él, Mounier retoma todo lo que le parece todavía actual de la Declaración de 1789, pero añade las "libertades familiares" que aseguran la protección de la mujer y del niño (arts. 25 y 26), y unas "libertades sociales" que se refieren a la salud y a la integridad física (arts. 1, 3, 4, 20) y unas "libertades -- económicas" concernientes al derecho al trabajo y a la seguridad (arts. 17, 18, 21).

En lo referente a las libertades individuales, dos puntos -- llaman especialmente la atención. Por una parte, Mounier intentará prohibir en adelante el uso de los medios de propaganda como atentatorio a la libertad individual, es decir (y así lo precisará en el texto), la posibilidad de recurrir a una "forma de presión inadmisible sobre la voluntad individual", aunque se haga -- en nombre del interés superior de la sociedad (art. 6). Con -- ello, Mounier pretende condenar formalmente, como corresponde a una declaración elaborada en época de Resistencia, los métodos -- de persuasión utilizados por los regímenes totalitarios. Por -- otra parte, interesa señalar que Mounier manifiesta un vivo interés por la libertad de enseñanza (arts. 12, 13 y 14) a pesar de las críticas que se le harán (249).

En el terreno social "las preocupaciones de Mounier son si-

milares a las de la mayor parte de las corrientes de la Resistencia" (COLLOT GUYER, M.T., 371). Al igual que esas corrientes, -- Mounier reclama un salario mínimo garantizado por el Estado y -- una formación profesional asegurada (arts. 17, 18 y 19), si bien rechaza toda obligación sindical (arts. 17, 18 y 19).

El título II se dedica a los "derechos de las comunidades" (arts. 27 al 37; cfr., IV, 102-103). En esta parte, Mounier concreta sus opciones económicas. Se hace referencia a la primacía del trabajo sobre el capital y del consumo sobre la producción, según el principio general de que "el poder económico no puede pertenecer más que a los trabajadores de toda clase. El provecho económico debe remunerar a los trabajadores según las exigencias de los artículos 18 y 19, antes de resarcir al capital irresponsable" (art. 31).

Además del orden económico, debe considerarse un orden político que asegure la independencia de las comunidades naturales -- en relación con el Estado: "Existen unas comunidades naturales. Nacidas fuera del Estado, no pueden quedar supeditadas a él ni identificadas con él. Sus poderes espontáneos limitan el poder -- del Estado. Deben ser representadas como comunidades naturales -- ante el Estado" (art. 27). Este reconocimiento de todos los poderes intermedios, pasa por la familia (art. 28), la nación (art. 29) y llega a la comunidad internacional, que recibe esta designación: "comunidad internacional natural o comunidad de pueblos y de naciones, cuya traducción jurídica es una sociedad de Estados" (art. 37).

El último y breve título III se dedica a los "derechos del



Estado" (arts. 38-40; cfr., IV, 104). La brevedad de esta parte de la Declaración, nos advierte de la poca importancia que se le concede. El Estado es concebido como "un poder encargado del - - bien común político" (art. 38); "limitado por los poderes espontáneos de las sociedades naturales"; "sometido a la autoridad su prema de la Declaración, notablemente en relación con las libertades fundamentales"; "debe estar regulado por una constitución y por la organización de un control constitucional" (cfr., art. 39). El artículo 41 establece la separación de los poderes del Estado como "garantía de los derechos" y hace especial referencia a la autonomía del poder judicial, "que por su reclutamiento y estructura, debe constituir una expresión viva de la nación". Dentro del sistema de control del poder estatal, la Declaración establece la necesidad de una "Corte suprema" encargada de arbitrar toda aplicación y toda delimitación de la Constitución. Pero esta Corte no se reduce a un colegio de magistrados, sino que deberá integrar además "delegados de todas las élites vivas de la nación" (art. 43). En el proyecto inicial, Mounier llegaba in cluso a reintroducir el "derecho a la insurrección", excluido de las instituciones francesas, excepto en la Constitución de 1793 (régimen de confusión de poderes, dominado por el cuerpo legislativo). Pero, a consecuencia de las críticas recibidas (250), Mounier lo excluirá en el texto definitivo en donde volverá a una concepción más clásica, estimando que se trata más bien de un - "derecho moral", reconocido ya por los teólogos de la Edad Media (251), cuya sanción jurídica puede resultar peligrosa (252).

La comisión encargada de elaborar las nuevas instituciones

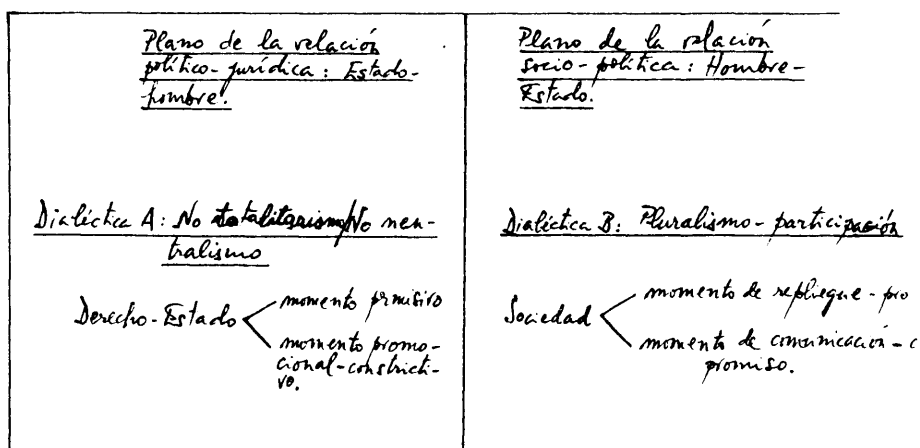
francesas y darles forma constitucional después de la guerra, se inspiró en esta declaración, pero sin poner en cuestión el régimen liberal y procediendo a una yuxtaposición de elementos deslazados, en la intención de dar satisfacción a los principales partidos políticos. Mounier criticó esta reconversión de su documento, deplorando que la constitución no estuviese inspirada por "el entusiasmo de una fe" y que no hubiese suscitado ninguna pasión, ya que "si la pasión se desvanece, el sentido de la revolución desaparece" (253).

La Declaración elaborada por Mounier supone un punto concreto del discurso comunitario en donde se plasman muchas de las -- coordenadas dialécticas en torno al Derecho, tal como estábamos analizando hasta ahora. Una de esas coordenadas que ahora se ve forzada por la Declaración personalista de derechos, es la que -- corresponde a una doble exigencia para el Derecho y para el poder del Estado: la garantía de la libertad y la participación -- del sujeto y las comunidades en el poder. "El Derecho -expresa - Mounier con toda nitidez en Le Personnalisme- es el garante institucional de la persona" (III, 519) y más tarde añade, al definir la democracia, que la principal intención personalista es -- "encontrar una forma de gobierno que se articule sobre la espontaneidad de las masas, a fin de asegurar la participación de los sujetos en el orden objetivo del poder" (III, 519).

Estas dos proposiciones constituirían, teniendo en cuenta además todo lo visto hasta ahora, los dos grandes ejes de una -- última aproximación a la noción mounieriana de Derecho. La articulación de las instancias garantista y participativa en un or--

den personalista nos recuerda otros momentos del discurso político de Mounier, en especial aquél en que el personalismo se sitúa autónomamente por encima de la dialéctica centralismo-descentralización, intentando articular institucionalmente, en la forma federal de Estado, el régimen más participativo posible para la espontaneidad directa del cuerpo social, sin detrimento de la línea de autoridad y sin caer en la democracia permanente o gobierno de masas (254), y además se vincula con la dialéctica libertad-coerción antes señalada.

Limone ha establecido justamente los correlativos de esta coordinada central del discurso filosófico de Mounier: "La dialéctica garantía-participación representa la trasposición, sobre un plano social y político-institucional de la dialéctica antropológica repliegue/comunicación y protesta/compromiso" (LIMONE, G., 1980, 517) (255). Esta articulación se explicaría según el siguiente esquema:



Puesto que las dos dialécticas expresan el mismo movimiento antropológico de fondo (del repliegue/protesta a la comunicación/compromiso), podemos ver que ambas representan en sustancia la transposición al plano socio-político de la dialéctica fundamental existente entre la instancia de afirmación de sí (III, -- 474) y de negación de sí (III, 454). Aquí interesa subrayar que aún estando los momentos permisivo y promocional-constrictivo li gados estrechamente a los momentos garantista y participativo, -- esto no significa ni que el momento jurídico-permisivo sea fun-- cional de la instancia garantista (lo que se reduciría a un mero pluralismo idealizante), ni que el momento jurídico promocional-constrictivo sea funcional de la instancia participativa (parti-- cipación). Ninguno de los dos momentos puede aislarse en la no-- ción mounieriana de Derecho. Por tanto, como concluye Limone, -- "todo el Derecho, en tanto que permisión-constricción, queda fun-- cionalizado a la defensa de la instancia garantista y a la pro-- moción de la instancia social-participativa" (LIMONE, G., 1980, 518). No habría ninguna dificultad en polarizar estas reflexio-- nes y llamar a la primera funcionalización, la conceptualización liberal del Derecho y a la segunda, la asunción de la progresivi dad política socialista. Pero eso es una cuestión, en cierto mo-- do, irrelevante. Más relevancia tendría el señalar que en todo -- caso, la instancia liberal de la concepción mounieriana, queda -- supeditada al momento participativo, lo cual inclina el posible liberalismo en sentido populista o de preeminencia de la instan-- cia social-espontánea, frente a la política-mediatizada. Mounier quedaría así inclinado efectivamente, hacia el momento liberta--

rio de la libertad socialista.

Una nueva conexión (vinculando el Derecho como deber-ser a la instancia formal de la subjetualidad como valor: la subjetualidad formal-consciencial) entre garantismo y participación en el campo de la funcionalidad del Derecho, nos descubriría la posición anti-abolicionista en relación con el Derecho en el discurso iusfilosófico de Mounier. Dicha posición queda explicitada sobre todo si, traslaticamente, conexionamos la instancia garantista con los límites que la formulación antropológica de Mounier le pone a la condición humana: la encarnación o "existencia incorporada" con el riesgo permanente de alienación (III, 446-447); los fracasos de la comunicación (III, 455-456); las propuestas progresivas a la libertad de la conciencia: el obstáculo, la elección, el sacrificio (III, 480-481), etc. Estas limitaciones, trasladada su virtualidad explicativa del plano de lo práctico-existencial al plano de la acción política, en el sentido de "participación en el orden objetivo del poder" (III, 519) (que si fuera integral y exclusiva del correlativo momento garantista, comportaría necesariamente la extinción del Derecho y al Estado), hacen necesaria la postulación de las instancias garantistas.

Mounier afirma que cuando el personalismo haya cumplido enteramente su papel disolviéndose dialécticamente en el mundo, habrán nacido y se habrán consolidado "costumbres nuevas", esto es, costumbres nuevas y valores diversos (cfr., III, 525) (256). Siguiendo esta idea podemos interpretar: 1) En el presente, las instituciones burguesas tienden a consolidar cada vez más los va

lores y costumbres burguesas. Ello implica una supervivencia del sistema gracias a su autoabastecimiento. Pero al mismo tiempo, Mounier señala que tales instituciones producen la lucha de clases (I, 689, 383-384; III, 456, 513), es decir, hacen emerger -- fuerzas antagonistas que las ponen en discusión. De manera que -- se puede decir que "de un lado, la relación dialéctica valores-- instituciones tiende a consolidar ambas; de otro, emergen fuer-- zas antagonistas que tienden a transgredir ese status político-- axiológico" (LIMONE, G., 1980, 523) (257). 2) En el futuro, el -- nacimiento de instituciones diversas sobre la base de valores -- distintos, el producir una nueva consolidación tendencial, ten-- derá a instaurar costumbres diversas que harán aparecer como su perado el papel del personalismo. En ese momento, la relación ga rantismo-participación se establecerá en términos completamente distintos, porque será inútil garantizar lo que ya se ha adquiri do y consolidado socialmente. Pero ello no supondrá la supera-- ción del garantismo y del Derecho, porque la encarnación conti-- nuará haciendo valer sus leyes; significará sólo que los proble-- mas del garantismo y del Derecho se plantearán en distintos tér-- minos (258). En este sentido es importante rememorar nuestra pro posición acerca de que la encarnación es la instancia clausuran-- te del discurso sobre el Estado (víd., supra, pág. 545). Con -- ello se quería significar que, incluso desde la óptica finalista del sentido mounieriano de la historia y su concreción metafísi-- ca o metahistórica, la finalidad del Estado se concreta en una -- serie de articulaciones políticas necesarias a la condición exis tencial-encarnada de los sujetos y las colectividades. El fin de

los sujetos y de todas las articulaciones políticas que permiten la participación en el orden objetivo del poder no se justifican por sí solas, sino sólo en relación con la parte de absoluto (referente metafísico-religioso) que corresponde a las formas políticas, al Estado, al Derecho, etc.; es decir, en general, a la serie de articulaciones formales que procuran esa inserción de la actividad de los sujetos en el curso orientado de la historia.

Estas son algo más que meras elucubraciones. Significan la vigencia de un momento respetable para el Derecho en la ideación mounieriana de todo sistema posible de participación política, según los moldes axiológicos y finalistas del personalismo. Por ello, concluye Limone de este modo su reflexión sobre la funcionalidad garantista del Derecho y su necesidad histórica según Mounier: "La instancia garantista es el medio para alcanzar la instancia participativa que es fin, y tendrá siempre un puesto de subordinación. Pero la participación supondrá el peligro de ausencia o deficiencia de las estructuras garantistas. La participación en el orden objetivo del poder no podrá en ningún caso reabsorber el garantismo, más allá del cual la tensión personal debe defenderse de las tendencias opresivas de la colectividad y la tensión comunitaria de la del individuo (vid., supra, pág. 546: sobre el preámbulo de la Declaración). Ese límite vendrá dado por la experiencia histórica y no es determinable en abstracto. Es, en otras palabras, el límite más allá del cual las ineliminables contradicciones sociales postulan la exigencia de una defensa" (LIMONE, G., 1980, 524).

El Derecho aparece pues, tras estas consideraciones, como definitivamente necesario en el orden de la historia orientada hacia la realización de la dignidad de los sujetos, de cuya realización es en gran medida responsable la funcionalidad garantista-participativa y su dialéctica. Pero el Derecho, siendo necesario, es insuficiente sobre todo por su incapacidad para ordenar una comunidad interpersonal. Y ello, aparte de otras razones observadas, por ser el Derecho una "mediación", no un fin en sí mismo. Al mismo tiempo, la dialéctica necesidad-insuficiencia -- está presente permanentemente en el Derecho en tanto <sup>que</sup> éste articula su funcionalidad sobre la misma condición antropológica del sujeto.

Con la elucidación de una triple dialéctica: necesidad-insuficiencia; garantismo-promoción; libertad-coerción, quedan establecidos suficientes parámetros reflexivos como para considerar que en Mounier hay bases para establecer una noción personalista de Derecho.

Llegados a este punto de nuestra lectura del discurso de -- Mounier, podemos considerar agotado el examen de la subjetualidad formal comunitaria. Interesa ahora repasar qué papel juega la instancia metafísica en la elucidación de la temática de la nueva ciudad. En esa óptica, muchos de los datos adquiridos hasta ahora encuentran su definitiva proyección personalista.



### III.3.- EL DISCURSO SOBRE LA CIUDAD DESDE LA OPTICA DE LA SUBJETUALIDAD PERSONAL.

En la óptica de la filosofía personalista de la historia, - la idea de un sujeto personal como proyecto a realizar mediatizada por la consciencia de su imposibilidad histórica, sólo se percibía nítidamente desde una perspectiva que no redujese el orden temporal a un orden cuyas máximas posibilidades liberadoras son de carácter lógico-formal: la concentración de todos los conflictos en un absoluto histórico que imprima, eso sí, el mayor grado de adecuación de la razón a las exigencias de la libertad.

El carácter inefable del sujeto personal en el discurso sobre el sujeto resultaba ser un producto de la ineludible instancia espiritualista en toda lectura del personalismo mounieriano.

Conjuntadas ambas ideas, el orden temporal, la ciudad terrenal no puede dar plena cabida a la realización histórica de la - subjetualidad personal. No sólo como articulación de unas estructuras, sino también como producto de la actividad humana, la ciudad de los sujetos encarnados imposibilita, por la dinámica personalizadora-despersonalizadora, la superación definitiva de la libertad bajo condiciones.

Sin embargo, hay algo que nos llama, una vocación proyectora de dignidad que anuncia la implantación de una comunidad de - personas en el orden de la libertad absoluta: un imposible dinamizador de las limitadas libertades históricas. Mientras la conciencia común se mueva en esa vía; mientras actúe en razón del - deseo irrealizable, la historia no sólo seguirá teniendo un sen-

tido sino que seguirá progresando. Todo el referente metahistórico que otorga sentido a la acción humana colectiva despliega ahora su potencia crítica frente a las formas de la socialidad limitada. Y es ése el único referente auténticamente crítico, ya que sólo lo que esté más allá de la historia, en calidad transcendente, puede juzgar a la historia.

Permítasenos un pequeño excursus. Kant concebía al Estado - en función del Derecho, siendo el Derecho el único fin del Estado y el límite puro de la libertad. Los siglos posteriores se -- vienen autosatisfaciendo con el "Estado de Derecho". La era socializante, hasta la actualidad, no añade más que elementos de -- detalle. Y sin embargo, una verdad tan vieja como la civilización que produjo el Estado de las libertades, la idea cristiana, había dado hacía tiempo el toque de atención trágico de la insuficiencia.

Si el cristianismo es necesario para la idea personalista, -- lo es sobre todo por su fuerza crítica, porque descubre siempre un punto más alejado, otra apertura posible, hasta "el fin de -- los tiempos". Por ello es trágico: descubre sobre todo destinos, tendencias, intencionalidad, posibilidades. Pero el margen de la repetición y del eterno retorno, rompe el círculo mecánico de la historia determinada y crea incluso en los ámbitos místicos de la historia. La nueva ciudad terrenal no es para él la ciudad de la felicidad; es siempre la ciudad de la lucha. Así, no busca el cristianismo la autocomplacencia; indaga sobre su propia condición, sobre la consciencia desventurada que determina al Absoluto histórico a fingirse punto de llegada, momento de clausura.

Si el personalismo se atreve a hablar de las limitaciones de la razón formal, no lo hace para ridiculizarla, sino en previsión de otros esfuerzos igualmente humanos para liberar al espíritu, potenciando al máximo la energía dialéctica de lo temporal.

La trascendencia no es accesible si no dialoga con lo humano. La inmanencia impone sus reglas al diálogo. Y así, el personalismo de la nueva ciudad se compromete en las formas sólo para liberarlas y trascenderlas, sin complacerse en la autosatisfacción moral o suponiendo que, una vez acondicionada la ciudad temporal, ya no queda nada más que hacer y ya no le debe nada a nadie: "Es la tensión y la dirección profética lo que hoy molesta, haciendo del personalismo un yermo inculto, cuando no una especie de mediocre tierra de nadie donde todos cosechan sin haber sembrado" (DIAZ, C., 1978, 190).

Mounier ha llegado a diseñar un Estado; ha aceptado incluso el Derecho, pero todo ello le deja insatisfecho y escéptico. La fe cristiana, siempre paradójica, llega al mundo político personalista con una palabra de paz y sin embargo no cesará de relativizar los absolutos formales: "Abducere mentem a sensibus".

Toda la radicalidad revolucionaria de la instancia cristiana en el pensamiento comunitario de Mounier se entenderá mejor si conocemos de antemano qué componentes revolucionarios pueden atribuirse específicamente al cristianismo.

Giorgio Campanini, uno de los principales estudiosos de la fundamentación cristiana del personalismo habla de cinco tesis propias del cristianismo, efectivamente dotadas de potencial revolucionario.

1ª.- La reafirmación del primado de los valores espirituales respecto de cualquier otro valor político o civil: afirmación -- que hoy puede parecer ya adquirida pero que asume un sentido pro fundamente revolucionario cuando se piensa en la mentalidad domi nante en la polis griega, en el mundo romano, en todo el mundo - antiguo (y no sólo en él). La violenta profesión de fe de Pedro - "Es mejor obedecer a Dios que a los hombres"- es una de las - - afirmaciones más revolucionarias que la historia haya conocido - nunca.

2ª.- La afirmación de la superioridad de la ley natural res pecto de la ley positiva, con la proclamación del primado de la consciencia respecto a las estructuras políticas y jurídicas; un primado no destinado a permanecer codificado en el plano de las consciencias sino tendente a traducirse en el plano político y - jurídico.

3ª.- La afirmación del derecho de resistencia y, en el lími te, del tiranicidio. El cristianismo, desde este punto de vista, no es una escuela de pure y simple resistencia pasiva sino tam-- bién de desobediencia activa, y si bien excluye la exaltación de la violencia, no considera necesariamente como ilegítimo el re-- curso a la fuerza, cuando ésta representa la necesaria respuesta a un correspondiente abuso de la fuerza.

4ª.- En el plano más propiamente social que político, la -- concepción misma de la propiedad en base a la cual constituye -- una obligación fundamental de justicia -no de caridad- asegurar la repartición equitativa de las riquezas entre todos los hom- - bres. Así se delimita, desde la patrística a los doctores medie

vales y los pensadores modernos, la doctrina de la función social de la propiedad con la consiguiente intervención de la comunidad a fin de que al ejercicio de dicha función quede asegurado.

5ª.- La afirmación de la igual dignidad del hombre con la consiguiente superación de toda distinción racial, étnica, de sexo, de condición, de fe o de religión. De esto deriva claramente la condena de toda discriminación y una decidida acentuación del carácter esencialmente democrático, y en consecuencia respetuoso de las diversidades existentes entre los hombres, que un Estado bien ordenado debe adquirir. (CAMPANINI, G., 1967 C, 26-28).

Se trataría de ver en qué medida estos componentes de la -- concepción cristiana encuentran un lugar entre las propuestas revolucionarias de Mounier. Lo que ahora nos proponemos por tanto es establecer, como último referente del discurso comunitario de Mounier, el ámbito más operativo de su reflexión crítica (259).

Ciertamente, la instancia cristiana no desarrolla en Mou- nier lo que pudiera considerarse como una funcionalidad formalizante. La operatividad del momento místico-religioso en el saber personalista es bien distinta. Cuando Mounier habla de "los personalistas" hace frecuentemente un apartado para referirse a "aque- llos de entre nosotros que se confiesen cristianos". Ello signi- fica la preocupación por respetar al máximo la expresividad secular del personalismo. Pero casi siempre resulta que lo que sugiere el pensamiento cristiano en relación con los problemas de la ciudad es potencialmente lo más avanzado, lo que "se aventura -- más allá de": más allá de los poderes, más allá de los partidos, más allá de Marx, más allá de la historia... El último impulso,

si no la última meta; el último elemento identificador de la expresividad comunitaria viene generalmente del saber cristiano, - de las creencias cristianas. En ellas reside la conciencia electiva del personalista: en la exigencia de un más allá de todo -- análisis y de toda propuesta temporal liberadora. Liberar la libertad de los modernos, que aún no ha acabado de soltarse las -- ataduras de lo abstracto y del "absoluto temporal". Esta podría ser una proposición crítica que el cristianismo personalista asume con todas las consecuencias: "O el cristianismo es del orden de las cosas mortales, o conduce la historia: y los mundos nuevos que surgen hoy, si sólo se sostienen por la chispa de la justicia que han arrancado al corazón de los hombres, nosotros debemos, remontándonos a la fuente de toda justicia, lograr rebasarlos en justicia. No hay otra cosa que renovar que nosotros mismos. A nosotros nos toca decidir, e inmediatamente porque el - - tiempo apremia, si sólo opondremos a las comunidades extrañas -- nuestro desprecio, nuestro mal humor y nuestra seguridad, o si - tomaremos por fin la iniciativa, en nombre de la violencia del - Reino" (260).

Son muy abundantes los espacios reflexivos de la obra mou-- nieriana en los que podemos encontrar elementos de una fundamentación cristiana para la crítica al orden temporal. Muchos de -- ellos se mueven en torno a la filosofía de la historia, otros <sup>se refieren</sup> a la concepción cristiana de la política y el régimen de gobierno más satisfactorio. Pero todos en general se presentan inspirados en una voluntad de respetar las opciones particulares a las que cada uno pueda llegar por su propio enjuiciamiento. Lo que Mou--

nier extrae de las ideas cristianas es tan sólo, y nada menos, - que una decisiva opción por el máximo de libertad y de espontaneidad en todas las instituciones y en todos los ámbitos de la vida pública, así como el máximo de gratuidad en toda ética de la acción colectiva.

Haciendo un recuento de esos espacios podemos mencionar: -- textos en referencia al sentido cristiano de la historia (principalmente, "L'histoire chrétienne": III, 595-611; "Le christianisme et la notion du progrès": III, 391-429; "Feu le chrétienté", especialmente: III, 681-685); textos en referencia a la concepción cristiana de la política (especialmente, "Y a-t-il un politique chrétienne?": I, 449-463; "Non estis sub lege": I, 866-878; "Christianisme et communisme", especialmente: 615 y ss.; "Feu la chrétienté", sobre todo: III, 531 y ss. y 549-568; etc.). Algunos textos especificarán la actitud cristiana del personalismo - ante estas dos grandes cuestiones de la historia y la política, - en asuntos tales como la relación entre mística y política, la concepción cristiana de <sup>(la)</sup> sociedad, la idea de Estado, la idea de Derecho natural, el sentido profético en contraste con el sentido político de la acción colectiva, etc. Intentaremos a partir - de ahora examinar en líneas generales, éstas y otras cuestiones similares.

En la parte correspondiente del presente capítulo (261) nos ocupábamos ya de la filosofía mounieriana de la historia. Descubríamos entonces, al examinar determinados textos de la obra de nuestro autor, la vigencia de una concepción cristiana de la historia que modulaba y ponía cota a toda la reflexión formal acer-

ca de la historia. De lo que se trata ahora es de concretar en - qué consiste la operatividad crítica de todos los referentes an líticos y valorativos de la concepción formal de la historia.

Mounier recoge en La petite peur du XXème siècle las raíces cristianas evangélicas de la noción de progreso. Y pone de manifiesto como idea central de su análisis el descuido de la modernidad acerca de este dato, su infravaloración o su tergiversación. La intención de Mounier es desvelar hasta qué punto la -- concepción cristiana de la historia justifica un cierto espíritu apocalíptico que abre contemporáneamente un proceso contra la -- idea moderna de progreso. Desde la reacción de Karl Barth que -- Mounier califica de "absolutismo antihistórico" en oposición a -- "dos siglos de amenaza liberal contra los rigores elementales del mensaje cristiano" (III, 392), hasta ciertas corrientes católicas que se unen a la reacción protestante en una especie de "neo-jen senismo que se justifica mediante la reacción contra un cristianismo pletórico: el antimodernismo de Maurras, del primer Maritain (262) y otros "(263) (cfr., III, 393), se descubre un acoplamiento de la mentalidad cristiana a una difuminación ilegítima de las fuentes originales del pensamiento cristiano que Mounier pretende reordenar.

En su opinión, la noción cristiana de progreso debe confrontarse con las siguientes ideas fundamentales:

1.- La historia tiene un sentido: la historia del mundo en primer lugar, y a continuación la historia del hombre.

2.- El movimiento dirigido de la historia va de un impulso profundo y continuo hacia un mejor, incluso si las vicisitudes -



complican su curso, y ese movimiento es un movimiento de liberación del hombre.

3.- El desarrollo de las ciencias y de las técnicas que caracteriza a la edad moderna occidental y se reparte hoy por toda la tierra, constituye un momento decisivo de esta liberación.

4.- En esta ascensión, el hombre tiene la misión gloriosa - de ser el autor de su propia liberación.

En primer lugar, el sentido cristiano de la historia aporta la clarificación definitiva que distingue entre eternidad e in--temporalidad y permite fijar los orígenes mismos de la idea de historia) (cfr., III, 396) (264). "En el sentido más riguroso -- del término, el cristianismo injertará la historia humana en el corazón mismo de la vida divina por la mediación del Cristo en--carnado. Con ello, une indisociablemente las tres unidades teoló--gicas: unidad de Dios, unidad de la historia, unidad del género humano. En estas tres unidades solidarias, tenemos la armadura - de la idea del progreso colectivo de la humanidad" (III, 398-399). Unidad de la humanidad y unidad de la historia son dos simples - facetas de una unidad eterna, manifestada en el tiempo por la -- presencia del absoluto en la inmanencia de las formas históricas. La unidad del género humano es, ya desde la patrística, una unidad natural a la vez que una unidad mística reforzada por la vocación en el Cuerpo de Cristo. A la unidad del hombre, co--rresponde la unidad de la tierra o del mundo. Ya en Isaías o en el Apocalipsis se descubre la siguiente idea: "El mundo que amamos, los trabajos y las penas, los paisajes y las obras, no se--rán destruidas como en los apocalipsis hindúes o neoplatónicos,

sino transfigurados más allá de la muerte. Si el Reino comienza desde esta hora, es obvio pensar que el cosmos también es historia y comporta una historia sagrada ligada a la historia de la obra humana" (III, 402). La aportación de Bergson (teoría de la acumulación de energía inestable, a través de la convergencia de centros de iniciativa, en una corriente de personalización) (265) y del padre Teilhard de Chardin (266), son destacadas por Mounier como apoyatura científico-filosófica para la renovada "perspectiva cósmica" del mensaje cristiano.

Mounier descubre pues que el cristianismo no sólo no es incompatible con la idea del desarrollo progresivo sino que ésta es su producto directo. La idea de progreso no contradice la eternidad: "Lo eterno cristiano es a la vez trascendente e immanente, y es trascendente por emergencia e inconmesurabilidad íntima con el mundo" (III, 403). Lo que deberá asimilar el pensamiento contemporáneo para captar la coherencia de esta propuesta y justificar así con autenticidad todas sus aplicaciones, es que "en las etapas del progreso espiritual se dan unas condiciones espirituales de realización en igual medida que unas condiciones económicas y sociales" (III, 403).

Pero entre la historia significativa del cristiano y las teorías modernas del progreso debemos dar cuenta de unas "diferencias de estructura ontológica" que producen notables consecuencias prácticas: en la idea cristiana, "el orden espiritual no es un principio metafísico separado que atrae al hombre fuera de su situación terrestre, sino una fuerza dinámica que se manifiesta en las sociedades humanas. La ciudad de Dios y la ciudad

terrestre están mezcladas y confundidas" (III, 413). Por esta --  
 via agustiniana, Mounier justifica el progreso técnico de su - -  
 tiempo frente a un pensamiento cristiano que, tergiversando las -  
 fuentes originarias, no ve en el mundo técnico una señal de la -  
 intervención liberadora del mensaje cristiano. Trae Mounier a co-  
 lación la compatibilidad del cristianismo con pensamientos como  
 el de Rousseau: "Es preciso haber estudiado durante mucho tiempo  
 el cuerpo para adquirir una noción verdadera del espíritu y sos-  
 pechar que existe. El orden inverso no sirve sino para sostener  
 el materialismo" (III, 414) (267). Asimismo, pensamientos auda-  
 ces como el de Bergson: "El misticismo verdadero, completo, acti-  
 vo, aspira a convertirse en virtud de caridad, de la cual consti-  
 tuye la esencia... El hombre sólo se elevará sobre la tierra si  
 una herramienta potente le proporciona el punto de apoyo. Deberá  
 presionar en la materia si quiere liberarse de ella. En otros --  
 términos, la mística llama a la mecánica" (268). Y finalmente, -  
 la escasa participación de los teólogos en el debate: "El progre-  
 so técnico y social es un aspecto intrínseco del Cristo total, y  
 la lenta elaboración misteriosa de los cielos nuevos y de la nue-  
 va tierra" (269).

La conclusión cristiana se opone y corrige finalmente a - -  
 Marx, o mejor, completa la visión marxiana: "El hombre no humani-  
 za solamente la naturaleza, la diviniza recibiendo él mismo la -  
 participación de la divinidad" (III, 419). Aquí el cristianismo  
 aporta la desmitificación del Prometeo racionalista. El cristia-  
 nismo en su mensaje liberador de la Redención presentaría al mis-  
 mo Dios dándole el fuego al hombre. No hay necesidad de pensar -

en autonomías violentas. El sentido del progreso en la escritura del Nuevo Testamento es ante todo un mensaje de reconciliación:

"Ese hombre que porta en el hueco de sus manos el destino del -- universo entero, no solamente para sacar de él antenas más potentes o aviones más confortables, sino para conducirlo hacia una obra divina de la que será rey, ¿ es un hombre disminuido ?" - - (III, 419). En la visión contraria consiste el error central del progresismo ateo: "Dios existe, luego el hombre es esclavo. El hombre es inteligente, libre, justo, luego Dios no existe" (III, 420) (270). Sin embargo, el cristianismo no aporta tan sólo alie nación. Llama al hombre a ser Dios a través de la libertad: - - "¿ Por qué Dios no creó a la criatura en estado de perfección -- permanente ? ¿ Por qué la marcha dudosa de la historia ? El cristianismo responde: Dios es padre, no es paternalista. Quiso que la liberación del hombre fuese fruto del trabajo, del genio y de los sufrimientos del hombre; que un día recibiese, no el premio de una limosna humillante recibida del cielo, sino de sus espe--ranzas, de sus penas, de sus pruebas, de sus amores... Este an--verso de la duración histórica no tendría sentido si el tiempo - no fuese a la vez la paciencia de Dios y la gloria de la liber--tad" (III, 420).

Estas certezas de fe llevan a Mounier a impulsar constantemente a los cristianos en la obra común de la ciudad histórica, haciéndoles saber la dignidad de la que pueden hacer ostentación frente a todo tipo de reducciones: "Un cristianismo elevado no - es un cristianismo evasivo. Un cristianismo trágico no es un - - cristianismo moroso. Un cristianismo riguroso no es un cristia--

nismo reaccionario" (III, 423).

El estilo a veces provocativo de Mounier pretende insuflar en un pensamiento cristiano casi difunto nuevos aires de rejuvenecimiento para dotar de autenticidad al juicio de los problemas de la ciudad temporal. El lenguaje y el estilo pueden diferir pero no hay otro mensaje. Al menos para empezar a andar en la vía de la renovación y ponerse a la altura de los tiempos. A ello se refería Mounier cuando advertía a Garaudy al respecto de la profundidad evangélica del personalismo, previa a la impregnación secular de sus derivaciones prácticas: "Mi evangelio es el evangelio de los pobres. Nunca me aliviaré lo que pueda dividir al mundo y la esperanza de los pobres. Esto no es una política, ya lo sé, pero es un marco previo a cualquier política y una razón suficiente para rechazar a ciertos políticos" (IV, 181).

En un artículo titulado L'histoire chrétienne, Mounier precisa las posiciones que adopta para justificar la visión crítico superadora del absolutismo historicista que le ofrece el cristianismo. El problema de la adecuación y la compatibilidad entre -- historia humana y libertad metahistórica; el problema de la apertura de la historia a una intervención transhistórica, que explicaría o daría sentido y coherencia a la expresión de la "trascendencia immanente" es un "misterio de fe" (III, 599). No importa llamarle a ese recurso "misticismo": el mismo misticismo se aplica en la interpretación total de la historia característica de las teorías que suponen un sujeto capaz de leer la totalidad de la historia humana: Rousseau y su voluntad general, Marx y su -- proletariado, concuerdan con el misticismo de la postura cristia-

na que atribuye a una lectura mistérica la virtualidad de la captación del sentido total de la historia. En ese sentido, en la idea cristiana se descubre una "historia sobrenatural de la humanidad" (III, 599), acerca de la cual Mounier confiesa que es - - "difícil" de definir. Pero intenta aproximarse a ella por medio - de la negatividad: "No puede ser descrita como el desenvolvimiento de un decreto divino inmutable y unilateral, ante el que el - hombre no tendría más que asumir su ejecución: la Redención se - convertiría en una especie de operación administrativa en la que actuaríamos como funcionarios, la relación de la humanidad con - Dios sería pensada, como se dice hoy, en términos de alienación" (III, 599). Frente a esta desfiguración, y en coincidencia con - una desidealización de la historia en clave marxista, el personalismo cristiano aceptaría sin dificultad, es más, reconocería en ello su propia esencia, un "principio de esperanza" inserto en - la marcha de la historia, y que se concreta en el siglo actual, - que, por encima de las vicisitudes negativas, puede muy bien ser interpretado como lenta marcha hacia un tipo distinto de estructuras económicas y sociales: "El conocimiento de los determinismos es fuente y medio de libertad" (III, 601). El personalismo - cristiano, en este sentido, puede ayudar al marxismo a salir del debate entre sus dos concepciones de la historia: "Una en la que el individuo, liberándose permanentemente de la alienación, haría la historia, si puede decirse, democráticamente; otra en la que la historia aparece como sistema y fatalidad, y en virtud de la cual, le pese o no, añade a la cadena secular de alienaciones una alienación más cruel porque es la que hace esperar el final

de la alienación" (III, 601). Sin embargo, la última palabra de autoliberación la tienen los marxistas mismos. Por su parte, al cristiano le correspondería decidir si "el auxilio de un Amor -- trascendente es o no necesario a la humanidad para que no se - - oprima a sí misma en su propio esfuerzo de liberación" (III, 601).

A partir de aquí, el personalismo cristiano va a encontrar, en debate con la concepción marxista de la historia, su definitiva posición crítica frente a las actitudes seculares.

Para Mounier, el cristianismo y el marxismo convergen, en cuanto a la concepción de la historia, en varias ideas centrales:

- 1.- Existe para ambos una historia con sentido.
- 2.- Dicho sentido no consiste en una significación dada a los destinos individuales, sino una significación de la aventura humana en tanto que totalidad.
- 3.- El hombre aparece como un creador activo en la elaboración de la historia.
- 4.- La finalidad central de la historia es la humanización plena de la condición humana y la universalización en extensión y en comprensión de esa condición humanizada.

Sin embargo también se da una diferencia sustancial. En el pensamiento marxista la historia se concibe como pura inmanencia. Para el cristianismo, la historia es "la inmanencia de una trascendencia" (III, 602).

La explicitación de esta diferencia se hace en base a diversos parámetros valorativos:

1ª.- Según Mounier, hay un medio aceptable para el cristiano a la hora de leer la historia; es lo que podría denominarse un "sobrenaturalismo histórico" (III, 602). Primariamente, la cristiandad difunta habría reservado para la Iglesia la competencia de la lectura del sobrenatural-histórico. Mounier no niega esta competencia pero la supedita a otra intervención más audaz, genéricamente más auténtica. El sujeto realmente competente para esa lectura no es otro que el profeta: "El es el enviado especial de la historia trascendente a la historia inmanente... se ha dicho de él que es quien rompe la diferencia entre el Yogi y el comisario" (III, 603). En esta visión tan distendida del sobrenaturalismo cristiano de la historia, el profeta debe ser quien ostente la calidad de "maestro de la historia de la ciudad profana, de la democracia real" (III, 603). Si ello es así, también el marxismo es profético: el socialismo recibe el mismo encargo que el profeta. No obstante, la operatividad crítica de la utopía profética no reduce el realismo histórico a un puro momento sin importancia: "Desde el momento en que a 'democracia' o a 'socialismo' se le añade el término 'organizado' comienzan las dificultades" (III, 603). La lectura profética sólo puede ser inorgánica, subsistiría sólo sin mediación formal: "El proletariado no dispone de una escritura automática para transcribir el dictado espontáneo de su vida subconsciente. Un partido lo interpreta, unos jefes interpretan a ese partido. ¿Quién puede asegurar que del proletariado al partido, o del partido a los jefes no habrá una ruptura de corriente?... El contrapunto del gobernante, del militante, del ciudadano, del profeta y del héroe,



única y compleja escritura a la medida de la historia, es entonces reemplazado por un monólogo del poder que reemplaza al Estado, sobre nuevos temas, en los cuadros tradicionales de la tiranía" (III, 603-604).

2ª.- La auténtica lectura de la historia como totalidad sería una "lectura con anticipación" (III, 604). La preparación -- crítico-teórica de una lectura profética de la historia en la especulación imaginativa de Mounier, con base cristiana, anticipa aquí las andadas de una filosofía neoutópica (271). Pero el momento realista de la filosofía cristiana de la historia no está, aún aquí, carente de potencia crítica. La anticipación, dice -- Mounier, debe ser problemática. El carácter coyuntural de toda -- lectura de la historia plantea "el problema de la responsabilidad histórica" (III, 604).

El realismo de la lectura personalista de la historia, en este caso, induce más <sup>bien</sup> a una visión trascendente de la misma, en la medida en que supone relativizar "cualquier" lectura de la historia. Incluso la lectura profética puede degenerar en lo que Mounier denomina "la dictadura de la hipótesis anticipadora" (III, 605), idea original y sugerente que no encuentra su verdadero -- correlativo crítico más que en la ideación dialéctica que conlleva la interpretación trascendentalista de la historia y de su método de lectura; ideación basada exclusivamente en las fuentes -- cristianas de la concepción personalista. Mounier se refiere con ejemplos actuales --notablemente en un análisis de los procesos -- de Moscú y de la tensión internacional entre las dos potencias -- (1949)--, a la tergiversación del propio papel que un régimen en

el poder tiene atribuido por parte de la espontaneidad social -- (bien se trate de un régimen democrático o autocrático) cuando -- ese régimen se autoinstaura como intérprete de la proyección de sus actos históricos. La crítica de Mounier no se hace esperar: "En la incertidumbre frágil de la historia, ese régimen se encuentra ante la exigencia (derivada de su propia y relativa duración) de quedar disponible, ante los leves signos del acontecimiento, a las transformaciones rápidas del paisaje. Si se endurece mediante el abuso de esa confirmación detestable y ciega que le ofrece el acto de terror, se arriesga a minar su propia fuerza cuando intenta consolidarla. La historia quiere ser interrogada, amada, respetada: si se ve fustigada, se *enfurece* y -- arroja a su jinete" (III, 605).

3º.- En torno al problema del fin de la historia, Mounier -- opone el escatologismo cristiano al "impasse" marxista de la dialéctica materialista de la historia. La concepción marxiana de -- la historia, argumenta Mounier, se debate entre dos esquemas: o bien da a entender que el comunismo, en tanto que "reino de la -- libertad", constituiría la etapa final en la que la historia se -- realizará, no inmovilizándose definitivamente pero sí adquiriendo en ella su aspecto definitivo; o bien, concibe una cadena indefinida de alienaciones renacientes y de liberaciones sucesivas. El dilema presenta la contradicción cuando se intenta solventar con la alusión a un "progreso indefinido", tal como hace la intellección dialéctica que sustenta la concepción marxiana. Y ello -- por la sencilla razón de que "el progreso sólo existe si es definido" (III, 605) (272). El "impasse" se manifiesta en el dilema en

tre el finalismo de la política (explícita) y de la ética (implícita) del marxismo, y la fundamentación materialista. La instancia dialéctica, por su misma cualificación materialista, no ayudaría a escapar del dilema: "queriendo enlazar dos polos, padece con más intensidad la potencia de uno de ellos" (III, 606).

La alternativa crítica se encuentra en una concreción de la simplicidad del sentido de la escatología cristiana: Cuando se dice que el cristianismo es escatológico se quiere decir simplemente que acaba en un bello alboroto" (III, 606). O, como argumenta en otro sitio: "El cristianismo no es solamente progresivo, es escatológico... El progreso del universo, para él, no es indefinido, sino, en cierto sentido, fuerte y rigurosamente definido. Cristo ha venido; ha dado su sentido a la historia. El mundo no se juega su porvenir a los dados: ya está salvado y le han sido reveladas las condiciones de su salvación. La historia no es -- eterna, hay un fin de la historia, del mundo y del tiempo" (III, 404) (273).

La visión alternativa permanece en la tradición personalista: "Sólo una dialéctica más completa, una dialéctica de la inmanencia y de la trascendencia, del tiempo y de la eternidad, permite salvar la total historicidad del hombre, a la vez que da a su historia terrestre un término que no es una muerte sino una resurrección. La dialéctica temporal no puede sino conducir a -- una carrera desatinada y jadeante tras el ser, en el que el futuro aparece siempre privilegiado con relación al presente y sobre todo al pasado; sólo una escatología puede salvar integralmente todos los momentos del tiempo y conferir a cada uno su plenitud"

(LACROIX, J., 1962 A, 83).

Así las cosas, Mounier insiste en la necesaria incidencia - en la ciudad histórica. El cristianismo debe tomar la iniciativa en las épocas en que se retrae la responsabilidad de los grupos católicos. Mounier habla el lenguaje de la época cuando ya en -- 1934 se pregunta si hay una política cristiana para dar contenido a la exigencia del compromiso militante cristiano. El problema se concreta en estos términos: "Cabe preguntarse si en cuanto cristiano, el pensador político o el hombre de acción tiene unas posiciones, unos métodos o una forma que le son dictadas por su cristianismo, sin que por eso deje de hacer política, y política fecunda... y asimismo si la actividad espiritual, con los principios generales de vida que la regulan, por una parte, y la técnica política, social y económica por otra, se articula en dos dominios en completa independencia recíproca, de modo que intervenir en el segundo en nombre de los primeros sería una ilusión, - una torpeza o incluso una inconsecuencia, en razón de que el hombre espiritual puede muy bien ignorar los datos técnicos de los problemas y plantear unas exigencias insolubles" (I, 453-454).

En este terreno, según la adquisición teórica de la filosofía cristiana de la historia, se autoimplican el plano político y el plano espiritual. Pero sólo desde el punto de vista cristiano, y con una finalidad orientadora de la acción colectiva. No -- hay ninguna reconversión de la actitud de respeto a la independencia de la razón secular. En Mounier se debe distinguir siempre los dos planos de análisis. Al respecto se expresa con nitidez: "La necesaria distinción entre los dominios de lo político

y lo espiritual no ha sido tal vez suficientemente impulsada (o simplemente precisada) por quienes tienen el afán de mostrar el carácter totalitario de la visión cristiana" (I, 454). Para un cristiano que quiera actuar en el campo político, la idea cristiana de la interimplicación de ambos dominios debe traducirse solamente en la exigencia de descubrir la orientación de la historia providencial. En la medida en que propone unos objetivos a la comunidad, "el cristiano no puede hacer abstracción de su objetivo final y del destino de cada uno de sus miembros; ahora bien, es inevitable que la finalidad de una institución no se señale en su forma, o que la de una acción repercuta en sus medios" (I, 454) (274).

De aquí surge esencialmente la oposición de Mounier a las democracias cristianas. Los partidos confesionales no hacen sino desviar energías y fijar unos corazones satisfechos sobre esa "proyección sociológica" de la religión que es su constante amenaza interior: "Yo no cometeré con ellos [los demócratacristianos] la injusticia de reducir su inspiración a ese moralismo que se mueve en la misma zona del pensamiento idealista: esa zona media (y políticamente moderada) en que no frecuentan nada rudo ni nada generoso, ni en el ámbito de lo espiritual ni en el de la materia... siguen pronunciando fórmulas que ya no son más que -- llamadas ineficaces a la buena voluntad, por no haberse hecho -- nueva carne en el contacto con los datos nuevos" (I, 456).

La recomendación de Mounier en este orden de cosas es partidaria de la razón independiente. Frecuentemente insiste en ello guiado por la exigencia de "disociar lo espiritual de lo reaccio-

nario": éste es el sentido de su postulado, ya presente en Maritain, acerca de la "primacía de lo espiritual". ¿Dónde si no, encuentran su fundamento expresiones como: "el cristiano puede sentar juicios lógicos sin hacer que intervenga su fe" (I, 457), o toda la teorización, de raíz péguiana, acerca de la idea de que la mística corre el riesgo de degenerar en política? (I, 459). - Precisamente en torno a esta idea de Peguy va a girar un tema -- central del discurso político de Mounier cuando se enfrenta con los referentes cristianos. De ahí podemos entresacar más motivos para delimitar la vigencia cristiana en la concepción mounieriana de la política, tal como veremos más adelante.

Puede considerarse definitivo, respecto de la distinción entre el dominio espiritual y el político, el conjunto de consideraciones de nuestro autor en unos de sus artículos tardíos, repetidamente citado en nuestro trabajo. En Tâches actuelles d'une pensée d'inspiration personaliste, Mounier advierte, haciendo balance de su esfuerzo teórico, que el cristianismo no es ni mucho menos la instancia absorbente de su pensamiento, excluyente de otras posibles lecturas, parámetro absoluto o dogma infraestructural de toda la operación teórica personalista acerca de la acción. Así por ejemplo, cuando expresa: "Para el mismo cristiano personalista, su personalismo no será un personalismo cristiano, sino un personalismo de inspiración cristiana. Es algo más -- que una cuestión de matiz. Sus tesis personalistas no las ha calorado impulsivamente de su cristianismo, las ha conquistado mediante un libre esfuerzo de pensamiento y de investigación. Son tesis filosóficas, con validez filosófica; tesis políticas válidas

das políticamente, o no son nada" (275).

Por esa vía, Mounier insiste hasta el límite en la especificidad de las relaciones entre personalismo y cristianismo: "El personalismo no puede referirse al cristianismo de la misma manera que a una filosofía o a una doctrina de acción" (276). Esta toma de posición en el debate del confesionalismo es claramente secularizante. Independiza al cristianismo de la razón temporal, convierte las premisas personalistas en algo definitivamente secular, con intrínseca validez racional. No necesita de la teología para fundar su estatuto crítico. Pero ello no obstaculiza la orientación de la acción o del pensamiento en el sentido de un metasensible. Así se fundamenta la crítica del confusionismo: -- "Uno de los medios menos afortunados con los que el cristianismo intentó contactar con las realidades modernas quedó en una serie de amalgamas sin fundamento: filosofías cristianas, orden social cristiano, política cristiana, Estado cristiano; y después, la palabra cristiano desapareció y no quedó más que una aguada de reminiscencias cristianas: espiritualismo, orden moral, espíritu social. El cristianismo que pretendía animarlas se vaciaba poco a poco de su substancia, en provecho de intereses y de potencias disimuladas bajo sus últimos reflejos: la Palabra de verdad se hacía iluminación piadosa de la mentira" (277).

Pocas palabras suenan tan radicales en el último Mounier en contra del empobrecimiento de la dignidad del cristianismo como aquellas en las que se hace perceptible el escepticismo frente a cierta justificación humanista: "Nuestra generación siente una singular repugnancia ante las síntesis intermedias entre el mis-

terio cristiano y los problemas humanos, ante los becerros de -- dos cabezas (democracia cristiana, socialismo cristiano, curas - de izquierda -sin olvidar los curas de derecha-, civilización -- cristiana, Dios y Francia, Dios y América, Dios y Suiza, etc...). Quizás otras generaciones tengan otras tareas. La nuestra se - - siente llamada, a la vez y en un mismo movimiento (que parecía - contradictorio a los modernistas porque ligaba muy estrechamente los dos órdenes), a enraizarse más firmemente, con más rigor y - fidelidad en el misterio cristiano, y a mezclarse más de lleno, sin cruzada, sin brazaletes, sin intenciones preconcebidas, en - la obra de los hombres. Para reencontrar en su nitidez esos dos órdenes de vida y sus vínculos orgánicos, tiene que eliminar en las zonas intermedias los desperdicios del humanismo cristiano" (278).

Aludíamos antes a la importancia de la idea péguiana sobre la relación mística-política. En base a esta inspiración péguiana, permanecen como constantes referencias críticas del discurso sobre la ciudad: 1) la articulación de una crítica genérica de la política como desfiguración de la mística; 2) la profundización en la idea de la orientación espiritual de la acción política; 3) la concreción originariamente personalista de la acción política. Veamos seguidamente cómo se explicita todo ello en términos específicamente mounierianos.

En su lectura de Péguy, Mounier destaca como base de la concepción péguiana del mundo moderno, la designación crítica de toda política: "Una política es el producto de descomposición de - una mística" (I, 87). Esta apostilla antimoderna de Péguy no su-



pone, en la lectura de Mounier, sino la interpretación histórica de la decadencia progresiva de la conciencia política a nivel de la gran línea de evolución de las civilizaciones, especialmente la occidental. La idea de la dinámica descendente de despersonalización, que antes aparecía como parámetro dialéctico explicativo de la genericidad ontológica del universo de lo real, encuentra aquí un precedente, expuesto en términos menos progresivos, en lo que se refiere a la cultura política. Pero es la potencia crítica de este postulado péguiano, en la medida en que se inserta y se asume en el pensamiento propio de Mounier, lo que ahora interesa destacar. En la ideación de Péguy, la virtualidad crítica de la apariencia reaccionaria se explica si acudimos a proposiciones tales como: "El espíritu sólo conoce conquistas pacíficas; nunca esclaviza, sino que irradia su generosidad y acoge, - si el caso se presenta, la adhesión libre de un hombre libre" (I, 89-90). Así se elimina la sospecha regresiva de la idea péguiana. No se trata de descalificar a priori toda política sino de situar correctamente la ambivalencia de toda política respecto de los determinados valores que la idea espiritualista invoca como referentes orientativos. Hasta tal punto es así que, como dice Mounier, en la idea de Péguy la decadencia comienza en la misma mística: "... desde el momento en que la vida espiritual se ha dejado vencer por los endurecimientos del pensamiento ya hecho" (I, 87). Con ello, uniendo la crítica de la decadencia intrínseca de la política desfigurada y de la mística de las rigideces - (quizás la mística escolastizada) Péguy une al mismo tiempo la crítica de la política con la crítica de la civilización burgue-

sa, de manera que la política, en cuanto degeneración de la mística, no es otra cosa que la política burguesa (cfr., I, 88). -- ¿Cómo no recordar aquí la descalificación de la política confesional, del moralismo político o de las acciones temporales de ciertos sectores del cristianismo militante, antes evocadas?. Lo que Mounier retiene de Péguy en este ámbito crítico no es el antimodernismo al que en una ascesis de rejuvenecimiento "por la vía clásica" conduce la reacción frente a la política, sino la definitiva adquisición de la consciencia desventurada de toda política hecha en nombre de valores espirituales en contra de las exigencias prácticas de liberación o revolución espiritual.

Es esta una temática cuyo precedente más cercano hay que ir a buscarlo de nuevo en el pensamiento de Bergson, y en concreto en la teoría de la "ley del doble frenesí" (279). El propio Mounier se referirá a esto en otro lugar: "La vida política tiende con todo el peso del corazón humano a adquirir las formas, no -- tanto de la vida como del frenesí religioso, del mismo modo que el inquieto cuidado de su rostro señala en muchas mujeres toda su capacidad de angustia metafísica" (280). La aplicación de esta consciencia sobre la decadencia connatural a la política burguesa se tradujo en ocasiones en una crítica a la política formal de las democracias liberales y al régimen de partidos, tal -- como ya mencionábamos anteriormente (281). Pero siempre conviene tener presente, para captar la auténtica significación de estas críticas de Mounier, que la finalidad que las anima no es la descalificación global de los regímenes formales o sus sistemas de concreción de la voluntad social, es más bien una finalidad que

nos atreveríamos a llamar analítica. Se trata de clarificar las denominaciones de los hechos reales. En política, si bien se -- aprecia por Mounier, tal como entendía Péguy, una decadencia de la espiritualidad o de la mística anterior a la implantación moderna de la formalidad, no queda autorizada ninguna crítica para desvirtuar las posibilidades de liberación que los instrumentos políticos formales representan: entiéndase bien, las posibilidades. Pero en la realidad de los hechos, la decadencia de la política burguesa-liberal no sella otra cosa que una confusión.

En la práctica se sigue divinizando, absolutizando el poder político, consagrándole todos los recursos de la razón formal -- cuando en la teoría se presenta como un poder secularizado, racionalizado en pro de una libertad material, mediante la articulación de sistemas cada vez más participativos y de hecho, ahoga la fuerza vivificante del diálogo espontáneo, de las instancias sociales. La pretendida autonomía de la moral en la política burguesa, podríamos decir, no es más que una mística encubierta con un nombre secular. Un espacio de intercomunicación racional que reprime la agilidad de la razón mediante la forma, la exclusividad de la referencia central y el agotamiento del absoluto en -- una limitada seguridad histórica. Este es el sentido de la crítica péguyana: "... Pero la realidad se resiste a la instalación de lo definitivo en lo precario. Los sistemas temporales sólo -- pueden mantenerse entonces con el auxilio de un poder extraño" -- (I, 89). Ese poder extraño, llegado a la ordenación de la vida política desde fuera del espacio realmente espontáneo, es en gran medida el poder intelectual, o como Péguy prefería decir, el po-

der de "los intelectuales", los cuales tienen en este ámbito una imperdonable culpa: "... intentar, por medios temporales y en si tuaciones intelectuales, establecer un gobierno tiránico de los espíritus: operación 'aparentemente espiritual y realmente tempo ral' que constituye un verdadero 'extravío de las conciencias -- fieles' (282), pone juntos dos órdenes que nunca hay que confundir (283), y desconoce 'esa diferencia, esa oposición, esa con-- trariedad, esa incompetencia y esa incompatibilidad absoluta, in finita, eterna, entre lo eterno y lo temporal'" (284) (I, 89).

No es necesario, creemos, insistir más en qué modo se expre sa generalmente la crítica de Mounier y sus referentes más ínti-- mos, a la concepción mistificante de la política (285). El tema de la separación entre los órdenes, sin ser un tema nuevo en la tradición del pensamiento cristiano, (encontramos esa dilemática referencia desde S. Agustín hasta los últimos teólogos analíti-- cos), señala con su constante presencia en el discurso público -- del personalismo mounieriano la que podemos considerar sin mucha exageración como la carta de naturaleza de su política secular. Todo intento reduccionista de hablar exclusivamente de Mounier -- como un teórico cristiano del compromiso de los cristianos debe ser indudablemente descalificado.

En términos generales, la cuestión radical se puede plantear en los términos siguientes: ¿ Debemos reconocer que el persona-- lismo es cristiano (y católico) por excelencia ? ¿ No se arries-- ga la comunidad a convertirse en una proyección temporal y laici-- zada del 'reino de Dios', como precisamente la 'ciudad de los fi nes' del kantismo o la 'sociedad sin clases' del comunismo ? La

cuestión además no pertenece solamente a la ortodoxia cristiana sino que concierne a la posibilidad de colaboración entre cristianos (de confesiones diferentes) y no cristianos en el seno de un personalismo relativamente coherente. Ahora bien, Mounier no dejó nunca de afirmar que esta colaboración era posible en principio. Quizás aquí, la posición de Gabriel Marcel sobre las relaciones entre la investigación filosófica y de la fe cristiana resulta esclarecedora: el tema de la persona nace y adquiere sentido en una zona "peri-cristiana" de la consciencia ética, en una zona de sensibilización que recibe verticalmente la predicación cristiana y lateralmente la influencia fecundante de los comportamientos cristianos más auténticos, pero que, por esa doble fecundación, despliega sus propias posibilidades. Por el cristianismo, el hombre ético, el hombre capaz de civilización, está --abierto a sus propias anticipaciones. Si ello es así, el personalismo no será ni un confusionismo del lado cristiano, ni un eclectisismo del lado no cristiano (cfr., RICOEUR, P., 1950, 869).

Es más, sería muy edificante en cualquier caso, adoptar la postura que nos propone Maurici Serrahima: "Creo que hay que ser más que un seguidor de la doctrina del filósofo cristiano, un seguidor de la orientación que Mounier dio al pensamiento cristiano" (286). Y coincidir con el comentario que esa propuesta le merece a Carlos Díaz: "Pero en eso está la actualidad de un pensador, y la vigencia de un militante. ¿Qué sería de Marx, si esperásemos que de él perviviesen hoy todas sus tesis, por ejemplo, el principio de la acumulación originaria, el del rendimiento de creciente de la máquina, etc. ? ¿Y qué, si hubiésemos de basar--

nos en los juicios vertidos sobre el señor Vogt, para comprender su propia personalidad ? ¿ Hemos de conceder a Althusser la pa- tente definitiva de interpretación ? Pese a nuestra manifiesta - discrepancia con Alfonso Carlos Comín, hemos de subrayar con ple na aquiescencia lo que éste escribe sobre la actualidad de Mou-- nier: " 'Al preparar el prólogo para la adición de las Obras de Mounier me iba sorprendiendo de la actualidad, la juventud y la piel tersa que conservan no pocos de los escritos de Mounier . - Su modo de reflexionar articulando 'discurso' con 'acontecimien- to' permite no pocas veces penetrar elementos teóricos, cuestio- nes centrales de nuestra historia con mayor hondura que en los - clásicos tratados para uso académico' " (DIAZ, C., 1978, 195-196) (287).

Podemos decir que la inspiración péguiana en el discurso po- lítico de Mounier conlleva una profundización de la orientación cristiana de la política, siempre que esto lo entendamos previa separación de los dos planos. "Mounier practica la regla péguia- na según la cual es deshonesto oponer mística y política y en -- virtud de este principio, los verdaderos, los únicos <sup>(correctos)</sup> que cuentan sólo se entablan entre mística y mística" (DOMENACH, J.M., 1950 C, 828). En efecto, la única validez en el debate místico, Mou-- nier la sostiene mediante su oposición a las místicas individua- listas, fascistas o materialistas, frecuentemente citadas bajo - estos rótulos en sus escritos. De manera que si el personalismo no tiene ningún inconveniente en reconocer su alcance o su dimen- sión mística queda legitimado para llamar por el mismo nombre a posiciones o discursos que se presentan como mensajes totalmente

racionalizados o seculares.

Y es en este sentido cómo el pensamiento político de Mounier va a buscar su propia dimensión mística. El fundador de "Esprit", como hombre de acción, no puede pensar en otra cosa que en una mística encarnada en la acción política. La encarnación no significa por ello volver a la confusión de planos. En la medida en que se mantenga la premisa péguiana de la independencia en el original diseño de la acción política específicamente personalista, podremos hablar de unos "medios espirituales de acción política" (I, 361), tal como exige "la dimensión profética del compromiso" (III, 503). Desde los primeros tiempos, Mounier señalará una primacía para los instrumentos espirituales de la revolución como momento problematizador de la acción personalista: "La búsqueda simultánea de la pureza y de la eficacia, plantea a una acción fundada en la primacía de lo espiritual, el más grave de los conflictos: ¿no está toda acción condenada a ser ineficaz - en la medida en que sea pura, y a ser impura en la medida en que sea eficaz?" (I, 361). Sin embargo, para aclarar posiciones y delimitar el campo de la acción personalista, Mounier concreta: "Aquí no hablamos de los medios que las religiones consideran como puramente espirituales: plegarias, mortificación, vías de la santidad -solicitud trascendente por parte del mundo encarnado, que intenta alcanzarlo en su fuente volviéndole aparentemente la espalda. Están suficientemente definidos por las religiones que los proponen y suponen la fe (288). Pero, ¿no cabría imaginar, válidos tanto para quienes confieren un valor eficaz a esos medios 'puramente espirituales' como para otros, y en un plano pro

piamente natural, unos medios temporales, encarnados, que dieran fundamento a una técnica, pero de los cuales, el alma, el destino y por tanto, hasta el mismo aspecto, perteneciesen a un mundo distinto de aquél en que funcionan las astucias y las brutalidades de la fuerza ? Y estos medios puramente espirituales, ¿ no deberían merecer la atención de los que hoy hacen profesión de revolución espiritual ?" (I, 362) (289).

En base a estas ideas, la serie de principios de acción personalista que Mounier desarrolla en el Manifeste au service du Personnalisme, podemos presentarla ahora como la traducción -- práctica de las ideas recogidas a lo largo de toda nuestra lectura de la idea de Mounier sobre la praxeología temporal-espiritualista del cristiano. Extrapolando el alcance de los principios de acción que Mounier resume en I, 731 y ss., podríamos delimitar un esquema genérico de la acción colectiva en sentido propiamente personalista.

1ª.- Toma de conciencia de sí-creación de mala conciencia-- adquisición de mala conciencia revolucionaria (cfr., I, 732, 375, 373). Este momento resume toda la operatividad analítica y crítico-valorativa de la parte pública del discurso personalista y -- sus correcciones, en función de la operatividad de la instancia espiritual-cristiana. La conciencia de sí presenta tanto una dimensión subjetiva-existencial como objetiva-histórica, en el sentido de la teoría del compromiso como dialéctica acción profética-- acción política (III, 503 y ss).

2ª.- Disolución de los falsos mitos. Momento que podemos -- considerar como implícito en el anterior pero que acentúa si ca-



be, la implantación de un discurso siempre distinto y diríamos -- que hasta marginal, de la oficialidad política, incluso la más -- progresista, (cfr., I, 413-422, 733). Los mitos políticos a desmontar alcanzan tanto a las ideologías de derecha como a las de izquierda.

3º.- La primacía de las actitudes directivas respecto de -- las soluciones prefabricadas. Momento vinculado estrechamente a la connatural gratuidad y carácter efímero de toda propuesta temporal cuando es contemplada en la óptica de la intemporalidad de los valores metaformales (cfr., I, 733-734, 421).

4º.- La exigencia de ser antes de hacer. Momento de la ac--ción política de compromiso en función de la traslación de la -- subjetualidad formal en sentido personalista al plano de la obje--tividad dinámica de la historia (cfr., I, 734, 176-177, 207; III, 462 y ss.)

5º.- La exigencia de conocer antes de actuar. La definitiva traslación de la dimensión consciencial de la acción a la praxeología de la eficacia y del resultado, incluso en los momentos de intensidad revolucionaria. El momento operativo de la acción política estaría en tensión dialéctica respecto del momento testimonial, verdadera esencia de la acción profética y fundamenta--ción de la legitimación exclusivamente teórica de la utopía social (cfr., I, 738, 402-403, 420; III, 500, 505, 512, 188, 690, 193).

Así pues, lo que está en juego a estas alturas del discurso crítico sobre la acción política es la captación de la complejidad y la radicalidad de las propuestas éticas de la acción polí-

tica como desarrollo de la idea mounieriana de compromiso. En este sentido, nada más apropiado quizás para terminar, como esta - apretada síntesis del proyecto mounieriano que nos propone Giorgio Campanini (1968, 193): "La concepción mounieriana de la sociedad y de la política constituye más bien siempre una ética, - aspira a convertirse, o presume ser, economía o política (290). Pero, si bien esta perspectiva predominantemente ética (lo cual no significa, obviamente, moralista) caracteriza la concepción - mounieriana del Estado, de la sociedad, de la economía, no por - esto su pensamiento político pierde significado e interés.

"La caracterización ética de este pensamiento culmina su significación en tanto que tentativa de superación de la fractura - entre política y ética (291) que se habría producido en el curso de la historia espiritual de Occidente. Elaborar una línea de política personalista, una 'política para la persona' -y éste es - precisamente el programa del personalismo- representa por tanto un momento esencial para la recuperación de los valores morales que la sociedad occidental ha ido perdiendo hasta teorizar una - economía por la economía, una política por la política, un derecho por el derecho, a los cuales es preciso en cambio contraponer una economía, una política, un derecho de la persona y por - la persona; y en esto consiste justamente el término final del - empeño especulativo de Mounier, de su esfuerzo por robustecer -- nuevamente en el seno de la reflexión y de la acción, la conciencia moral y la consciencia revolucionaria".

---

NOTAS DEL CAPITULO III

- (1) Al ser el pensamiento social y político de Mounier uno de -- los ejes centrales de su obra, son muchos y muy diversos los estudios que la crítica le ha dedicado. Aparte de las refe-- rencias bibliográficas sobre aspectos puntuales de esa parte del pensamiento mounieriano, que iremos mencionando a lo lar-- go del presente capítulo, interesa ahora ofrecer una serie -- de estudios que de alguna forma consideran globalmente el as-- pecto comunitario o público de la filosofía de nuestro au-- tor. Son especialmente ricos en contenido al respecto, entre otros, Domenach, J.-M. y Goguel, F., 1966; Rigobello, A., -- 1955 A, 85-139; Campanini, G., 1968, especialmente, 195-321; Limone, G., 1980, sobre todo, 445 y ss.; Anhoury, S., 1967; Rodríguez Arias, L., 1966; Ngango, G., 1965; Barlow, M., -- 1975, especialmente, 85-189; Guyer, M.-T., 1966 y sobre todo, 1976; Bachoc, R., 1976; Brunet-Jailly, J., 1960; Díaz, C., -- 1975 A; Rauch, R., 1964; Vallières, C., 1966; Winock, M., -- 1974; Ngango, G., 1971; Amato, B., 1966. Se leerán también -- con aprovechamiento, acerca de la dimensión comunitaria del personalismo mounieriano: Arnaud, P., 1965; Avanzo, B., -- 1966; Bestoni, L., 1975; Giorgis, E. de, 1975; Godot, D., -- 1970, especialmente, 78 y ss.; Montani, M., 1959, sobre todo los caps. III y IV, págs. 87 a 193; Zaza, N., 1955, en espe-- cial el cap. III, págs. 33 y ss.; Bourque, J., 1969; Campani-- ni, G., 1964 A, 1972, 1973 y 1976 B; Cassidy, K., 1967; Co-- mín, A.C., 1974 A; Darling, B., 1964; Díaz, C., 1975 D y -- 1978, sobre todo, 115-188; Dubey, D., 1966; Dumont, G., -- 1951; Dupuy, H., 1960; Gallant, C., 1966; Glaentzlin, G., -- 1965; Ibarra, E., 1971; Kaepelin, Ph., 1970; Leduc, P., -- 1968; Legrand, G., 1965; Lepage, O., 1968; Lewis, D., 1970; Meléndez, H., 1970; Miller, B., 1972; Mortier, F., 1976; Ni-- castro, L., 1974; Pigliaru, A., 1950; Regola, A., 1971; Robi-- llard, J., 1951; Seeger, W., 1968; Simonet, M., 1973; Soeur, J., 1967; Stefanini, L., 1952; Stefanelli, O., 1966; Toruno, R., 1976, y Zenichelli, B., 1972.
- (2) En este sentido, víd. la posición reduccionista de Armando -- Rigobello en su estudio El Contributo filosófico de E. Mou-- nier; cfr., Rigobello, A., 1955 A, especialmente el capítulo IV, dedicado al pensamiento político-social, en donde con la apoyatura de algunas citas sueltas de Mounier sobre el carác-- ter metafísico y moral de ciertos materialismos, se afirma -- "el claro origen metafísico de la doctrina y la acción so-- cial de Mounier"; cfr., pág. 85.
- (3) Cfr., Calbrette, J., Mounier, le mauvais Esprit, Nouvelles -- Editions Latines, París, 1957, pág. 21.
- (4) Víd. una pequeña síntesis de las vigencias utópicas del pen-- samiento de Mounier en, Cruz Hernández, M., "Mounier en el --

panorama del pensamiento contemporáneo", en, A. Heredia Soriano y otros, Mounier, a los 25 años de su muerte, Salamanca, 1975; cfr., VV.AA., 1975 C, 16.

- (5) Para la argumentación en contra de un Mounier utopista, víd. Díaz, C., Mounier, Ética y Política; cfr., Díaz, C., 1975 A, 37-38. Por otra parte, desde el campo marxista, algunos comunistas franceses pusieron en evidencia, tal vez exageradamente, el carácter "reaccionario y utópico" del pensamiento político y económico de Mounier. Cfr., Leduc, V., "Esprit - poursuit sa "croisade" de 1941 contre le communisme", en la revista "Cahiers du communisme", n° 3, 1950; Desanti, J., -- "Scrupules et ruses d'Emmanuel Mounier", en la revista "Nouvelles Critique", n° de Octubre de 1949; Garaudy, R., Lettre ouverte à Emmanuel Mounier, homme d'Esprit, Les Éditions de la Nouvelle Critique, Paris, 1950; Garaudy, R., y otros, -- "Esprit jette le masque", en la revista "Nouvelle Critique", n° de Abril de 1950; Lefebvre-Gutermann, La conscience mystifiée, op. cit. El número de "Esprit" de Enero de 1952 reproduce un violento ataque al personalismo y a "Esprit" por parte de "Pravda" del 29 de Septiembre de 1951.
- (6) Vid., supra, cap. I, págs. 124 y ss.
- (7) Son múltiples los números especiales de "Esprit" dedicados a temas monográficos, siempre de interés actual e inspirados por esa línea de planificación de soluciones prácticas. Para un balance de las aportaciones de Mounier en estos números, víd., "Bibliographie des écrits d'Emmanuel Mounier", confeccionada por Fleurette Fridlender y Henri Clarac en el n° especial de "Esprit" de Diciembre de 1950, dedicado a Mounier, especialmente págs. 1068 y ss. Importantes en relación con el discurso sobre el poder y el Derecho son los artículos y colaboraciones de los números de 1945 y 1946 acerca del proyecto "Esprit" sobre la Declaración de derechos de las personas y las comunidades y la esquemática de un "Estado personalista" en un número de 1939. A ellos nos referiremos en el momento oportuno.
- (8) Cfr., sobre todo, Qu'est-ce que le personnalisme? en III, -- 190 y ss. Víd. también al respecto, el artículo de Mounier, Les cinq étapes d'Esprit, publicado inicialmente en la revista "Dieu Vivant", n° 16, 1950 y reproducido en el "Bulletin des Amis d'E. Mounier", n° de marzo de 1967.
- (9) Cfr., Comín, A., 1974 A, XLIV y ss. No es convincente, sin embargo, la reducción a que Comín somete el pensamiento comunitario de Mounier en este texto. Es reduccionista, por ejemplo, afirmar que la obra de referencia constituye "la revisión materialista del personalismo".
- (10) Para un examen detenido de esta época de la vida y la obra

de Mounier, *vid.*, Díaz, C., 1975 A, págs. 15-26. *Víd. también*, el documentado estudio histórico de Winock, M., 1974.

- (11) Empleemos aquí el término tipo por una inercia convencional, pero no hemos de ocultar la actitud reacia de Mounier respecto de este concreto instrumento conceptual. *Víd.*, al respecto la crítica de Mounier contra la psicología tipologista, ampliable quizás, por su mismo tenor, a otras ciencias del hombre, en la introducción del Traité du caractère, II, 38 y ss. Para la aplicabilidad ética y política de la crítica mounieriana de la psicología tipologista, *vid.*, Díaz, -- C., 1975 A, 30 y ss.
- (12) La crítica del individualismo que Mounier desarrolla en numerosos escritos, ya en los años treinta, constituye un valioso bagaje de filosofía crítica de la cultura que poco o nada tiene que envidiar a las más recientes manifestaciones de similar contenido. Mounier tiene así un lugar nada despreciable en la corriente de pensadores que se extiende desde Tocqueville, Karl Marx, Nietzsche o Max Weber hasta las obras de autores como Friedrich A. Hayek (sobre todo su monumental, The Constitution of Liberty, Chicago University Press, Chicago, 1960; trad. esp., Los fundamentos de la libertad, Unión Editorial, Madrid, 2ª edic., 1975) o John Rawls (especialmente su ambiciosa A Theory of Justice, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1971; trad. esp., de Mª Dolores González Soler, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1979), por citar sólo algunas obras más conocidas en la actualidad, aunque dentro de la tradición neoliberal, y la más cercana a posiciones marxistas de C.B. Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism: from Hobbes to Locke, Clarendon Press, Oxford, 1962; trad. esp. de José Ramón Capella, en Fontanella, Barcelona, 1970; así como las aportaciones de Raymond Aron (*vid.* por ejemplo sus Essai sur les libertés y Les illusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité, ambas en Calmann-Lévy, Paris, 1965 y 1969, respectivamente), de Henri Lefebvre (sobre todo, Introduction à la modernité, Minuit, Paris, 1962) o de Louis Dumont (*vid.*, Homo aequalis, Gallimard, Paris, 1967 y su apretada síntesis de la génesis histórica del individualismo en La conception moderne de l'individu (Notes sur sa genèse, en relation avec les conceptions de la politique et de l'Etat à partir du XIIIème siècle, en la revista "Esprit", n° de febrero de 1978, págs. 18-55). Son manifestaciones del pensamiento filosófico o de las ciencias sociales en donde se descubre una preocupación por la problemática individualista, su análisis, su crítica o sus intentos de readaptación histórica, en un intento de globalizar el discurso de la ciudad a través de las profundas marcas individualistas de la civilización occidental, preocupación que señala también importantes momentos de la reflexión de pensadores como Tönnies, Bergson o José Ortega y Gasset.

Para ejercicios comparativos con esta amplia corriente del pensamiento occidental y la intelección personalista -- del individualismo en Mounier, así como para aislar un mínimo discurso antiindividualista en nuestro autor, víd., I, - 783-788, 803-806, 813-814 y 816-820: en referencia a la relación individualismo y pensamiento anarquista; I, 213, - 380-381, 387-388, 395-396 y 572-573: en referencia a las su pervivencias más actuales del individualismo; III, 208, - 231-232, 435, 451-452, 496 y 501: en referencia a la relación individualismo-personalismo. Víd. además al respecto, Rigobello, A., 1955 A, 84 y ss.; Borne, E., 1972 A, 64 y -- ss.; Ricoeur, P., 1950, 865 y 871; Siena, P., 1966, 48-50; Moix, C., 1964, 71-85 y 121-125. Víd. también, a propósito de la crítica del pensamiento y la cultura burguesa, I, - 657-660, 569-571, 431-434; II, 90 y 536; III, 31-32, 464-465 y 510. Víd., sobre este aspecto, Guissard, L., 1962, 50, -- 106 y 110-111; Moix, C., 1964, 71-83; Conilh, J., 1966, 30 y ss.; Charpentreau-Rocher, 1966, 88-90; Barlow, M., 1975, 107-127. Son especialmente recomendables las reflexiones -- de Mario Montani en, 1959, 93-105.

- (13) Esta duplicidad de niveles de análisis histórico implica -- una constante en la crítica personalista de la historia y -- de la política y planteen una dialéctica de acercamiento-rechazo de la intelección materialista de la historia. Esta -- dialéctica del análisis anuncia ya una dialéctica del proyecto o de la prospectiva: "La clave para la comprensión -- del acercamiento de Mounier al marxismo se encuentra precisamente aquí, en la constante dialéctica entre el reconocimiento de una sustancial identidad de puntos de partida -- la denuncia de lo que en una afortunada fórmula, Mounier llamó el 'desorden establecido' y la aspiración a la realización de una sociedad más humana y más justa- y de una radical diversidad en los puntos de llegada. Es decir, cuando se trata de pasar de la destrucción del viejo orden a la construcción del nuevo, que para Mounier sólo puede ser un orden -- construido a nivel de la persona, comprendida y valorada en todas sus dimensiones, la espiritual y la carnal. Es este -- contraste de fondo sobre el tipo de sociedad a construir mañana, después de la revolución, lo que siempre impidió a -- Mounier convertirse en 'compañero de viaje' de los comunistas, aunque sin asumir nunca posiciones apriorísticas de -- clausura, respecto de los nuevos fermentos que se agitaban en el vario y complejo mundo del marxismo francés, quizás -- el más reticente a acoger el dogmatismo filosófico comunista y caracterizado por una fractura siempre más evidente entre el partido comunista y los intelectuales marxistas más representativos, desde Sartre a Merleau-Ponty. La revolución personalista tuvo siempre un ámbito alternativo frente a la revolución marxista"; Campanini, G., Cristianesimo e marxismo nel pensiero di Mounier, en la revista "Vita e Pensiero", vol. XLIX, Milán, 1966, pág. 630; ahora en Campanini, G., 1968, 142. En similar sentido, Borne, E., Mounier -

et le marxisme, en la revista "Esprit", n° de marzo de -- 1972, págs. 211 a 224. Tendremos tiempo de examinar estas -- cuestiones con más detenimiento al tratar de la filosofía -- mounieriana de la historia. Vid., infra, págs. 413 y ss. -- del presente capítulo. A la hora de confrontar el revolucio-- narismo personalista con la filosofía marxista de la revo-- lución, baste con citar, sobre el pensamiento de Marx, a es-- te respecto: Cornu, A., Karl Marx, París, 1934; Calvez, J., La pensée de Karl Marx, Seuil, París, 1956; Poulantzas, N., Pouvoir politique et classes sociales, Maspéro, París, -- 1968, así como las obras de Gramsci y de Herbert Marcuse. -- Más tarde reseñaremos algunas apoyaturas bibliográficas so-- bre diversas confrontaciones puntuales entre Mounier y el -- marxismo.

- (14) Vid. al respecto, Marcel G., Etre et Avoir, Aubier, París, 1935. La dialéctica ser-tener ha sido examinada con detenimiento en Radice, M., La dialettica dell'essere e dell'avere in Mounier, 1975. Del propio Mounier, vid., al respecto: "¿Por qué se posee ?. Haber y -- ser", en De la propriété capitaliste à la propriété humaine, I, 481-491 y 494-498. El mismo Mounier señala que el estudio de Gabriel Marcel se publica un año más tarde de su -- De la propriété capitaliste à la propriété humaine, en don-- nuestro autor anticipa esa temática. Vid. nota de pie de pá-- gina en I, 498.
- (15) Para una vinculación de la dialéctica ser-tener en el campo del socialismo humanista, vid., sobre todo, Erich Fromm, -- To have or to be ?, Harper & Row, Nueva York, 1976; trad. -- esp.: ¿Tener o ser ?, F.C.E., México, 1978, especialmente los capítulos IV a VI en los que Fromm analiza el tener y -- el ser como modos de existencia. En esas páginas se encuen-- tran muchos puntos de coincidencia con los textos de Mou-- nier.
- (16) A esta intención reduccionista responde la crítica genérica del personalismo por parte de uno de los representantes de la Escuela de Frankfurt; cfr., Adorno, T.W., Dialéctica ne-- gative, cit., págs. 48-54 y 274 y ss.
- (17) Vid., Péguy, Ch., Note conjointe sur M. Descartes, cit., -- vol. II, 1449 y ss., 1438-1439, 1446-1447, 1461-1462; vid. también L'Argent, en "Oeuvres en Prose", cit., vol. II, págs. 1061 y ss. y L'Argent suite, ibid., 1200 y ss. Cfr., al respec-- to, de Mounier, I, 104 y ss.
- (18) El artículo Anticapitalisme, en "Esprit", n° de Junio de -- 1934 (recogido posteriormente en RPC), de donde extraemos -- estas citas, fue escrito por Mounier con el recuerdo toda-- vía muy presente de la crisis de la economía mundial del -- año 29. Es por lo tanto significativo que estos breves es-- quemas de crítica económica reflejen en gran medida algu--

nos de los síntomas de dicha crisis. En Qu'est-ce que le --  
personnalisme?, obra escrita trece años más tarde, Mounier --  
vendrá a reconocer en efecto, que "el movimiento personalis-  
ta nació de la crisis que se abrió en 1929 con los cracs de  
Wall Street y que se prolongó más allá del paroxismo de la  
segunda guerra mundial" (cfr., III, 183). En orden a la re-  
lación entre el pensamiento mounieriano y la "gran crisis"  
de 1929 es ilustrativa la anotación que hace Sergio Cotta --  
en su prefacio a la edición italiana de la obra de Reinhold  
Niebuhr, Faith and History (Fede e Storia, Bolonia, --  
1966). Cotta sostiene que el fenómeno de la crisis determi-  
nó en algunos pensadores, como el mismo Niebuhr, una acen-  
tuación del carácter escatológico del cristianismo, y en --  
otros, como Maritain y Mounier, por el contrario, un mayor  
impulso al compromiso en el plano político-social. La del --  
"progresismo (político) cristiano", fue, en su opinión, una  
respuesta "no siempre consciente del carácter contingente,  
histórico, del acontecimiento del que partía" (prólogo a la  
op. cit., pág. XV). "El nexo de aquel progresismo con la --  
crisis económica, no ha sido estudiado todavía --añade Co-  
tta-- con suficiente precisión, a causa de la preferente --  
atención dedicada a la relación ideas-ideas, y el consi- --  
guiente descuido de la relación ideas-hechos" (Ibid.). --  
"Mientras en muchos católicos --concluye Cotta, con evidente  
referencia también a Mounier-- se aprecia en aquellos años --  
una orientación de la religión a la política, en Niebuhr se  
verifica la orientación contraria: de la política... a la --  
religión" (pág. XV). El problema consiste, sin embargo, en  
ver si, frente a la crisis de la civilización europea de en-  
treguerras, era suficiente una respuesta religiosa (tal co-  
mo la que en la misma época ofrecía otro insigne teólogo --  
protestante, Karl Barth), o por el contrario, hacía falta --  
también una respuesta en el plano político-social. Decimos  
"también", y no "exclusivamente", porque nos parece fuera --  
de duda que la "revolución" deseada por Mounier no es sola-  
mente política y social, sino también espiritual y moral. --  
A diferencia de Niebuhr, en suma, Mounier sostuvo que la --  
crisis era, además de religiosa, también política, económi-  
ca y social, y que la respuesta debía por tanto ser también  
política, económica y social. Era en suma necesario actuar,  
contemporáneamente, sobre el hombre (plano religioso, de --  
las conciencias) y sobre las instituciones (plano políti-  
co, de las estructuras). El estrecho vínculo entre la acti-  
tud de Mounier y la crisis de civilización que se desarro-  
lló en Europa entre las dos guerras, en torno a 1930, ha si-  
do puesto en evidencia por Angelo Marchese en su obra Mar-  
xisti e cristiani, Turín, 1966, en donde observa que "se-  
gún Mounier, la crisis del hombre y de la civilización occi-  
dental... es una crisis de estructuras y de valores", y que  
en consecuencia "se impone una trasmutación, tanto en el --  
plano de las estructuras (políticas, económicas, sociales),  
como en de los valores, a través de una toma de conciencia,



por parte de los cristianos, de su responsabilidad ante la historia" (pág. 16) (citado en, Campanini, G., 1967 C, 40).

- (19) Mounier trata de estos "tipos humanos" indistintamente en - clave sociológica, ética o económica, en diversos lugares - de su obra. Cfr., especialmente, I, 273 y ss. Acerca del -- proletariado y su papel en la historia como conjunto humano y como clase, vld., I, 154, 384, 540, 576, 597, 618, 679, - 691-692, 697 y 702; III, 238 y 513-514. Al respecto, vld., Montani, M., 1959, 101-105.
- (20) Nos referimos a los artículos Note sur le travail, Junio de 1933 y Note sur la propriété, Marzo de 1934, recogidos posteriormente en Révolution Personnaliste et Communautaire, y ahora en, I, 317-324 y 325-333 respectivamente. Aparte de - los citados puntos de la obra de Mounier como referencias - principales, numerosos artículos y proyectos de "Esprit" -- constituyen un material valioso para identificar el pensa- miento económico personalista en su aspecto técnico-estruc- tural. Vld., al respecto; Enero de 1933: Le proletariat; Ju- lio de 1933: Le travail et l'homme; Octubre de 1933: L'Ar- gent, misère du pauvre, misère du riche; Abril de 1934: La propriété; Agosto-Septiembre de 1934: Duplicité du corpora- tisme; Noviembre de 1934: L'or, fausse monnaie ?; Agosto- - Septiembre de 1935: Projet G. Zephra; Marzo de 1936: La -- personne ouvrière; Junio de 1936: Où va le syndicalisme ?. En cuanto a la bibliografía secundaria sobre el pensamiento económico de Mounier, son especialmente provechosas las si- guientes lecturas: Ngango, G., 1968 y 1971; Vallières, C., 1966; Osorio Meléndez, H., 1972 y Guyer, M.T., 1976.
- (21) Sobre la problemática de la propiedad en Mounier, vld., so- bre todo, Ibarra, E., 1971; Fontecha, J., 1961; Bastoni, -- L., 1975 y Carvalho, O., 1952.
- (22) La fundamentación jurídica de este régimen la expresa Mou- nier como sigue: "Esto no depende, sensu stricto, ni del de- recho natural, ni solamente del derecho positivo; es una -- consecuencia universal del derecho natural, muy próxima a - sus diversificaciones positivas (lo que durante mucho tiem- po ha sido llamado ius gentium). Este derecho personalista exige una cierta apropiación personal: no se confunde en mo- do alguno con el régimen usuario, anónimo y opresivo que el capitalista defiende bajo el nombre de propiedad privada. - 'Una cierta' es la variable de una función cuyas modelida- des determinará el derecho positivo" (I, 328). Dejamos para más tarde el examen crítico de éste y otros textos que pare- cen revelarnos un Mounier iusnaturalista.
- (23) Aquí, como a lo largo de todo el estudio sobre la propiedad, Mounier recibe la orientación tomista como principal fuente de inspiración. Reconduce en muchas ocasiones las casuísti-

cas particulares a la Summa Theologica, especialmente la --  
 Ila Ilae, qq. 32, 57, 58, 64, 66 (con mucha frecuencia), --  
 70, 94, 95, 105, 117, 118, 119, 129, 134 y 158. También re-  
 corre a algunas otras obras de Sto. Tomás como De regimine  
principium, la Summa contra gentiles y los comentarios a la  
Política de Aristóteles. Cita asimismo los comentarios de -  
 Cayetano a la Ila Ilae y recurre a autores contemporáneos -  
 dentro de la tradición tomista, tales como el Maritain de -  
 "Saint Jean de la Croix, praticien de la contemplation", en  
Les degrés du savoir y del Du régime temporel; Spick, Pour  
une doctrine thomiste de la propriété, en la revista "Bulle-  
 tin Thomiste", 1931, y Dominium, possessio, proprietas, en  
 la revista "Revue de Sciences philosophiques et théologi-  
 ques", 1934; R. Brunet, La propriété privée chez Saint Tho-  
mas, en la revista "Nouvelle Revue Théologique", Lovaina, -  
 Noviembre de 1934, págs. 910 y ss. De los autores fuera del  
 campo tomista a los que acude, destacan: Joseph Leclerc, --  
Propriété et féodalité. Qu'est-ce qu'un propriétaire sous  
l'Ancien Régimen ?, en la revista "Etudes", n° de Mayo de -  
 1934; Hillaire Belloc, Restoration of property, serie de ar-  
 tículos publicados en "The American Review", en los números  
 de Abril a Octubre de 1931; José Mª de Semprún y Gurrea, El  
sentido funcional de la propiedad, Madrid, 1933. Como dato  
 significativo, Mounier cita sólo una vez a Marx, en concre-  
 to un texto del Manifiesto Comunista referente al precio --  
 del trabajo asalariado en el que Mounier quiere descubrir -  
 el reconocimiento del "derecho absoluto" del hombre a un --  
 "necesario empleo" para la satisfacción de los bienes pri-  
 mordiales (cfr., nota 43, I, 520).

- (24) Mounier, que en una primera redacción del estudio sobre la  
 propiedad del que extraemos esta síntesis, había admitido -  
 la oportunidad de una serie de indicaciones programáticas -  
 del cambio de instituciones y estructuras del régimen de --  
 propiedad y distribución de los bienes, en el texto definiti-  
 vativo que dio a la imprenta suprime esta parte, tal como él  
 mismo indica, "por considerarles ya parcialmente envejeci-  
 das por diez años de desarrollo histórico" (I, 542). Nues-  
 tro autor se limita, en consecuencia, a incluir unas direc-  
 trices que deberán inspirar la creación de esas nuevas y ne-  
 cesarias instituciones. Estos principios quedan resumidos -  
 en las siguientes proposiciones: 1ª. El problema general es  
 restaurar los organismos personales, individuos o personas  
 morales, que sirven de soporte a toda propiedad humana. 2ª.  
 El régimen de los bienes debe ser descentralizado hasta la  
 persona, a través de toda la gama de personas colectivas na-  
 turales ajustadas unas con otras. En este último sentido, y  
 como advirtiendo frente a una posible desvirtuación colecti-  
 vista de esas directrices, Mounier puntualiza inmediateamen-  
 te, que "a la noción y a la institución de personas colecti-  
 vas nos conduce, de suyo, el principio personalista unido a  
 las condiciones colectivas de la producción" (I, 542). El -

término colectivismo es usado frecuentemente por Mounier en un sentido peyorativo, como una serie de articulaciones económicas o sociales, contrapuestas al principio comunitario. No es incorrecto referir el uso que Mounier hace del término en cuestión a la crítica de las realizaciones prácticas de las sociedades comunistas. Víd., en ese sentido, I, 695, 804-805; III, 243-244, 456-457, 635-636; IV, 503.

- (25) La problemática del trabajo en el pensamiento de Mounier ha sido estudiada de forma monográfica por L. Bastoni en su Memoria de Licenciatura en Magisterio, titulada Lavoro e proprietà nel personalismo di Emmanuel Mounier, Parma (It.), - 1975, 202 págs. Para un estudio de esta temática concreta, interesan también las citadas obras de Ngango, G., 1968 y - Gleentzlin, G., 1965.
- (26) No hay que olvidar, sin embargo, las distribas que en oposición a las falsas críticas apocalípticas contra el maquinismo, lanza Mounier en advertencia de los riesgos impersonales de la mecanización. Cfr., al respecto, La Petite Peur - de XXème siècle, especialmente, III, 368-370 y 372-380.
- (27) Karl Marx, El Capital; citamos por la edición española de - Siglo XXI, Madrid, 2ª edic., 1975; Libro I, vol. 2, págs. - 651 y ss.
- (28) Karl Marx, ibid., pág. 653.
- (29) Karl Marx, ibid., pág. 656.
- (30) Karl Marx, ibid., pág. 656.
- (31) Karl Marx, ibid., págs. 657-658.
- (32) Cfr., Karl Marx, ibid., pág. 660.
- (33) En este último punto, Mounier rememora expresamente el corporativismo de Gide. Sin embargo, en otro lugar lo hará objeto de profundas discordancias: cfr., el artículo Réponse à André Gide, en "Esprit", nº de Septiembre de 1934, y ahora en I, 987-991.
- (34) Aquí es donde deja verse ya por primera vez la presencia de la tensión libertad-constreñimiento que juega un papel esencial en todo el discurso comunitario de Mounier. Ya en el - discurso sobre el sujeto, tuvimos ocasión de comprobar cómo las estructuras del universo personal destacaban algunas de las dialécticas que se advierten en la configuración del sujeto. Así por ejemplo, la libertad en relación con la vocación señalaría una independencia desde el interior junto -- con una atracción compulsiva desde el exterior. Toda la designación de la persona que destacábamos en nuestro examen del discurso sobre la subjetualidad personal sufre las con-

secuencias de aquella tensión entre la libertad y el cons--treñimiento. Ahora, cuando Mounier discurre sobre los esquemas organizativos de la nueva ciudad, fruto de la revolución personalista y comunitaria, la tensión sigue presente, imponiendo constantemente al pensador unas exigencias de matización y de crítica, que en algunas ocasiones sólo tiene la salida de la alternancia de principios que en un análisis precipitado podría verse como tendencia perpetua al --eclecticismo (vid., en este sentido, entre otros, Garaudy, R., 1961, 158-160). En cualquier caso, esa tensión, que es esencialmente dinámica, hace inclinarse la balanza de las -- conclusiones, unas veces del lado de la libertad y otras -- del lado de la coerción, lo cual puede provocar, y de hecho ha provocado en algunos estudiosos de Mounier, el descubrimiento entre sus escritos, o bien de discursos incluso de -- carácter anarquizante (como por ejemplo, entre nosotros, algunos trabajos de Carlos Díez; cfr.: 1972 B, 1973 F, 1975 -- B), o bien, incluso discursos totalitarios (cfr., el citado, Lévy, B.H., 1981). Por nuestra parte, creemos más recomendable el olvido de calificativos y etiquetas, que el mismo Mounier rechazaba, y estimamos más correcto una revalorización de su pensamiento que no será posible más que en base a un desprendimiento de todo tipo de juicios ideológicos en todo aquel que se acerque al prolijo e imaginativo --fuerzo crítico del pensador y fundador de la revista "Esprit". Con sus interpretaciones puramente marxistas -- escribe el mismo Carlos Díez en el prólogo de su última obra sobre Mounier--, unos han dado al traste con el mensaje de -- trascendencia que late en la dimensión personalista de Mounier. Con su apetencia de poder, otros lleva a un centro -- con inequívoca vocación de capitalismo, lo que denominan -- 'el humanismo cristiano de Mounier'. Unos y otros, unos por otros, dejan la casa sin barrer" (cfr., Díez, C., 1978, 9). En las págs. 48/ y ss. de este capítulo, intentaremos, por nuestra parte, dar una visión no tendenciosa a la dialéctica entre la libertad y el poder en el discurso comunitario de nuestro autor.

- (35) No en vano, algunos estudiosos del pensamiento comunitario de Mounier han destacado los momentos proudhonianos del mismo. Vid., al respecto, entre otros, Borne, E., 1972 A, 92 y ss.; Zaza, N., 1955, págs. 33 y ss.; Cruz Hernández, M., -- 1975, pág. 16, o Barlow, M., 1975, págs. 93 y ss. Por otro lado, nosotros repasamos más tarde la posición de Mounier frente a realizaciones de los países socialistas. Vid., infra, págs. 378 y ss.
- (36) Acerca del programa de nacionalizaciones que el grupo "Esprit" llegó a proponer, vid. los números de Abril de 1945 y Enero de 1946.
- (37) "Esprit" dedicó números monográficos al sindicalismo, en Ju

lio de 1936 y Marzo de 1937.

- (38) Víd. un comentario pormenorizado de cada uno de los puntos de esta concepción de Mounier acerca del socialismo en, -- McKernan, M., (S.J.), 1966. El padre McKernan hace una interpretación extrpolada de este texto de Le Personnalisme a la luz de la doctrina social de la Iglesia Católica, en especial referencia a las encíclicas Quadragesimo Anno de Pío XI y Mater et Magistra de Juan XXIII. La interpretación es en exceso reduccionista por cuanto subordina la posición de Mounier de forma casi absoluta a los textos doctrinales católicos. No obstante, el autor reserva una conclusiva de -- respeto para Mounier: "Mounier aportó al Socialismo algo de lo que éste se ha visto generalmente privado: una clara y -- coherente fundación filosófica expresada en un lenguaje -- usual e inteligible. El reciente Concilio Vaticano ha adoptado una actitud similar en su tratamiento de las relaciones sociales, especialmente en la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Moderno" (pág. 7).
- (39) Véase, sobre el socialismo de Péguy: I, 65-67 y 132-136; en contra de la oposición puramente negativa al socialismo; I, 339; sobre las relaciones doctrinales entre socialismo y -- cristianismo: I, 980 y ss. (acerca del libro de Marie-François, Socialiste parce que chrétien, L'Eglantine, París, -- 1933); sobre la no-oposición entre personalismo y socialismo: III, 203 y 213; sobre las "falsas superaciones" socialistas del marxismo por parte de los "socialismos liberales" y los "socialismos humanistas", "por no haber profundizado previamente en los escritos marxistas y en la intimidad de los movimientos obreros": III, 227, 233; en favor de un régimen socialista de la producción y del consumo: III, 238, 244; en contra del socialismo autoritario: III, 482. -- Para el estudio de las relaciones del personalismo de Mounier con el pensamiento socialista, víd., especialmente, -- Bellavigna, F., 1972; Barlow, M., 1975; Flórez, C., 1975; -- McKernan, M., 1966; Carrillo, F., 1966 B; Ngango, G., 1965; Penayole, E., 1977. Cfr., también las referencias a Mounier en las siguientes obras: Garaudy, R., 1961, 163; Rigobello, A., 1955 A, 99; Borne, E., 1972 A, 101 y 135; Moix, C., -- 1964, 100-102, 261, 265; Díaz, C., 1978, 15-16, 133, 167-168; Guissard, L., 1962, 88, 121-122; Campanini, G., 1973, 187; Montani, M., 1959, 153 y ss. También contienen algunas referencias sobre el tema, aunque menos importantes, Winock M., 1971; Samuel, A., 1981; Peces-Barba Martínez, G., 1978, 92, 93, 242; Rodríguez Flecha, V., 1968, 10; Fierro, A., -- 1972; Baltuzzi, E., 1979; Garrigue, F., 1978 A; Kim, J., -- 1966.
- (40) En el estudio que citamos, el profesor Flórez resulta acertadamente cómo la lectura que Mounier hace del socialismo, sobre todo en su dimensión filosófica, gira principalmente,

en lo que a su instancia crítica se refiere, en torno a las vigencias personalistas del discurso anarquista. No obstante, es un estudio que, pese a su profundidad, decepcionará al lector que, confiado en el título (Mounier y su "lectura" del socialismo) intente encontrar una mayor extensión en la referencia a la obra de Mounier que la que el autor utiliza: sólo algunas citas sueltas de Anarchie et Personnalisme.

- (41) Víd. una más matizada y detenida consideración de estos paralelismos en, Giorgio Campanini, Mounier fra Péguy e Marx (Campanini, G., 1966 C) y, del mismo autor, Emmanuel Mounier fra Cristianesimo e Rivoluzione (Campanini, G., 1967 - C).
- (42) Víd. también al respecto, el artículo de Mounier, Personnalisme et Socialisme, "Bulletin des Amis d'Emmanuel Mounier" n° de Marzo de 1967, texto de 1945, en el que escribe: "La revolución debe ser a la vez personalista y comunitaria, o, si se prefiere, personalista y socialista" (pág. 32), sobre lo cual se ha comentado: "Como se aprecia, ya no es el nivel de la teoría, sino la comprobación de ese nivel en el ámbito teórico-práctico del socialismo. Una lectura teórica de la historia no es posible si es meramente utópica" (cfr. Díaz, C., 1978, 133).
- (43) Suscribimos en esta línea, la siguiente crítica de una cierta visión utopista del socialismo mounieriano: "Esta nostalgia de Dios que sintió Mounier no podría ser, como hemos dicho anteriormente, la utopía reaccionario-abstencionista o el Memmon tecnocrático, sino una 'nueva utopía', y a la vez muy vieja, que al menos tiene tres rasgos diferentes de las utopías del socialismo utópico: a) si la utopía pretendió ajustar el mundo a los sueños de su espíritu sin un análisis de la historia, la nueva utopía personalista se incardinó en la infraestructura socioeconómica, y 'Esprit', fue -- tribuna de la historia, a la que sentenció con numerosísimos juicios proféticos; b) si la utopía ingenua del socialismo utópico creyó en la posible armonía del hombre (microcosmos) en un macrocosmos disarmónico -- la paz del grupo sin la paz social --, cabe decir que Mounier consideraba imposible el narcisismo personalista en una humanidad cuyas tres cuartas partes pasan hambre, siendo por ende preciso transformar el mundo para transformar la comunidad 'Esprit' y todas las comunidades; c) si la utopía equívoca del socialismo utópico consideraba compatible el Estado de clase con -- sus microorganizaciones, 'Esprit' creyó que una praxis cooperativa implicaba el socialismo" (cfr., Díaz, C., 1978, -- 80-81).
- (44) Debe de referirse aquí Guissard a ocasiones como la de III, 514, en las que Mounier no ocultaba su esperanza ante el --

aparente surgimiento de transformaciones socialistas en el seno de las sociedades capitalistas de la segunda posguerra europea.

- (45) Vid., por ejemplo, la sustanciosa crítica del principio de igualdad y de soberanía popular derivados de la ideología - del 89, en el seno de la cual Mounier incluye "las democracias capitalistas" entre los ejemplos de regímenes totalitarios. Cfr., el artículo Lettre ouverte sur la démocratie, - aparecido inicialmente en el periódico "L'Aube", el 27 de - Febrero de 1934 y ahora en, I, 335-341.
- (46) Para un estudio de esta temática, vid. el ensayo de Jean La - croix, El personalismo como anti-ideología, Guadiana, Ma- - drid, 1973; traducción y prólogo de Carlos Díaz.
- (47) Cfr. el artículo-editorial Lendemain d'une trahison, en - "Esprit", n° 73, Octubre de 1938, págs. 13-14.
- (48) Quizás lo más positivo para la defensa de Mounier frente a ciertos ataques en ese sentido sea dejar hablar a su pro- - pio testimonio de resistencia a la ocupación nazi durante - la guerra. Algunos días después de la ofensiva alemana -nos refiere Candide Moix (1964, 30 y ss.)-, se inicia el éxodo hacia Charente; a la firma del armisticio suceden tres sema- - nas de cautiverio. La desmovilización tiene lugar en Julio, en Orange. (Estamos en 1940). Mounier se reúne en Grenoble con su mujer y su hija enferma; posteriormente se instala - en Lyon en espera de la autorización para reanudar la publi- - cación de "Esprit". Una vez más vive en la mayor pobreza. - El invierno de 1940 es muy duro. Para asegurar la vida ma- - terial de su familia, Mounier da cursos de filosofía en los - lazaristas de Lyon y en la escuela Robin de Vienne, en el - Dauphiné. Pero sus preocupaciones sobrepasan el ámbito de - la enseñanza. Mounier desplegará una actividad desbordante en los nuevos movimientos de juventud creados bajo el régi- - men de Vichy: "Compagnons" y "Jeune France". A través de -- sus escritos, en sus conferencias en "L'Ecole d'Uriage" (pa- - ra más detalles, vid. "Esprit", n° 99, Abril de 1941, págs. 429-431: L'Ecole Nationale de cadres d'Uriage) y en los me- - dios más diversos, se esfuerza, siguiendo la fórmula de - - Charles Blondel, en "organizar el armamento espiritual clan- - destino". Su oposición a la doctrina del ocupante es irre- - ductible: "No, ningún compromiso con el nazismo" (Mounier - et sa génération (Correspondance, entretiens), Entretiens - X; ahora en, IV, 677). Algo más tarde anota: "... guerra -- sin cuartel al espíritu totalitario, búsqueda de cualquier acción, incluso intro-activa, incluso truncada, que empuje a la denuncia del nazismo" (op., cit., Entretiens XI; ahora en, IV, 696). Mounier sufre al ver a los dirigentes de Vi- - chy vender el alma de Francia al ocupante, contra el senti- - miento de los franceses. Cuando aparece el "vergonzoso es--

tatuto de los judíos' escribe: 'Lo siento como una enfermedad que envejece' (op. cit., Entretiens X; ahora en, IV, -- 675). La misma repugnancia le produce el encuentro de Montoire para el establecimiento de la colaboración franco-alemana (encuentro entre Pétain y Hitler, el 24 de Octubre de 1940). Para Mounier es más importante que nunca estar presente en la historia, trabajando bajo las condiciones que ella le ofrece. Oponerse al régimen de una forma puramente negativa, carecería de eficacia. Significaría condenarse al silencio. Organiza reuniones de información y de discusión con 'refugiados de Lyon', entre los cuales destacan los nombres de Maurice Noël, Jean Lacroix, Gabriel Marcel, Robert d'Harcourt, Beuve-Méry. En noviembre de 1940, "Esprit" reaparece en zona libre y ejerce en ella una influencia muy grande. Secretamente se lucha contra la acción de Mounier. En julio de 1941 es eliminado de la Escuela de Uriage. El 20 de agosto, es prohibida la revista, en el momento que conocía un éxito creciente. Pero los dos objetivos han sido alcanzados: ha frenado el empuje totalitario y ha realizado la unión con la nueva generación. Más tarde, respondiendo a un injurioso ataque de los comunistas, Mounier podía escribir: "El ejército rojo no había sido destrozado todavía, -- Geraudy, cuando tenían lugar en mi casa, desde el otoño de 1940, las reuniones de información clandestina de las que se ha escrito que fueron la primera manifestación de la primera resistencia en zona Sur. Y no se burle comparando esto con aquello; límitese únicamente a su reconstrucción de mi historia personal y de la fuerza directriz de las ideas de "Esprit", mucho más importante ésta que la anterior" (cfr. el artículo L'avilissement ne rend pas, en "Esprit", nº -- 165, marzo de 1950; ahora en IV, 187). Se encargó a Mounier la organización de grupos de estudio que preparasen, especialmente, la resistencia ideológica. A este respecto explica Mme. Mounier en una nota de Mounier et sa génération -- (ahora en IV, 722), que Mounier trató de reemplazar los trabajos de grupos de "Esprit", prohibidos, por los del nuevo Centro de Estudios clandestino. La declaración, cuyo texto completo apareció en "Esprit" de diciembre de 1944, págs. -- 121-127: "Declaración de los derechos de la persona", fue el primer objeto estudiado. Por otra parte, tenía, en un plano personal y privado, contacto con los dirigentes de los movimientos de Resistencia "Combat". Al aparecer su nombre en los documentos de uno de los miembros del Movimiento detenido en enero de 1942, fue inmediatamente acusado, de ser uno de los jefes principales; la "Declaración" figura, efectivamente, como una de las pruebas aportadas al proceso "Combat" para demostrar la actividad central de Mounier en ese movimiento de resistencia. El 15 de enero de 1942, es detenido en su domicilio de Lyon y encarcelado. El 27 del mismo mes se le traslada a Clermont-Ferrand. El 2 de febrero escribe a sus padres: "Me siento profundamente dichoso de estar aquí. A un hombre le hace falta haber conocido la



enfermedad, la desdicha o la cárcel" (vid., el Journal de - Prison, en IV, 725 y ss.). El 21 de febrero sale de la cárcel, pero debe permanecer en Clermont-Ferrand, en residencia vigilada. El 14 de marzo es puesto en libertad provisional en Lyon. Pero el 29 de abril es objeto de una detención de "internamiento administrativo" y conducido a Valles-Beins el 2 de mayo. Contra esta medida de Vichy inicia una huelga de hambre el 19 de junio, que se prolongará hasta el 30 de ese mismo mes, en el que es levantado el decreto de internamiento (vid., sobre la huelga de hambre, el Journal d'un acte fragile, en IV, 745 y ss.). El proceso contra el movimiento "Combat", cuyos miembros estaban acusados, en primer lugar, de "luchar contra la propaganda y la dominación alemana" (cfr., "Esprit", diciembre de 1950, pág. 1.037) fué visto en Lyon del 19 al 26 de octubre de 1942 y el día 30 se dictó sentencia. Mounier, enérgicamente defendido por Mme. Gounot, fué absuelto.

Estos y otros rasgos de la biografía de Mounier, nos permiten desatender las falsas imputaciones de "profascista" o colaboracionista que dejan caer algunas de las críticas de la izquierda de la época y de algunos otros autores posteriores. Es éste el caso de las desfiguraciones a que somete Bernard-Henri Lévy a Mounier, en su reciente libro - L'Ideologie française (cfr., Lévy, B.H., 1981, 32, 48-49, 201, 210, etc.), en donde, haciendo ostensible la ligereza que le caracteriza, el "nouveau philosophe", convierte a Réguy y especialmente a Mounier y su revista, en los padres del fascismo francés. El n° 56, octubre de 1981, del "Bulletin de l'Association des Amis d'E. Mounier" publica dos textos inéditos de Mounier, que precisan sus puntos de vista sobre Pétain y el régimen de Vichy, con los cuales se pone claramente de manifiesto la irresponsable actitud hipercrítica del comerciante intelectual de "Grasset". Por su parte, y en el mismo n° del B.A.E.M., los amigos de Mounier, Paul Fraisse y Jean-Marie Domenach responden a Lévy mediante la reproducción de la carta por ellos enviada a Jean-François Revel, director de "L'Express", que se hizo eco de la publicación de la obra de Lévy. Y así, escriben: "Nos centraremos sobre la mala fe que inspira el método de B.H. Lévy. Este escribe (al menos por una vez fecha su cita) que 'En junio de 1940, todavía, cuando el horror nazi ya no es un secreto para nadie, ese mismo Mounier pudo poner como ejemplo para Francia, la 'vitalidad', la 'imaginación' que el hitlerismo había insuflado en Alemania'. He aquí el texto sobre el cual se hace este montaje: 'El error de óptica del optimismo hitleriano consiste en creerse liberado de las potencias de muerte y en autoconvencerse de que nuestra propia decadencia es fatal. El golpe de látigo que el hitlerismo le asestó a Alemania en seis años, la fuerza, la vitalidad que, bajo una desespiritualización masiva, insufló en la floja república de Weimar, testimonian que ninguna decadencia es fatal cuando hace sobresaltarse o

el espíritu de la luz o al espíritu de las tinieblas' (subrayen los autores de la nota). Por otra parte, Lévy vincula a Mounier con Maurras y Drieu. Añade que esta generación -- pre-pétainiana resistió a la seducción del fascismo, no por que éste fuera totalitario, sino porque era extranjero. Para esa generación de intelectuales 'Francia tenía la misión de fabricar franceses' ... En todo caso, el reproche es jocoso cuando se dirige contra "Esprit" que, en junio de 1940 -- todavía lleva como subtítulo el de "Revista internacional". Pero no se agota en ello la falsificación. Después de lo de 'fabricar lo francés', B.H. Lévy escribe: 'Y aún más, sobre todo, fabricar lo fascista, lo verdaderamente fascista, lo auténticamente fascista...'. En esta ocasión Lévy no aporta ni siquiera un embrión de cita. Y con razón, no las podría encontrar en Mounier" (cfr., la nota, A propos d'une falsification, B.A.E.M., cit., págs. 9-10). Por su parte, -- la viuda del autor publica en el mismo número (págs. 11-13) una carta en defensa de Mounier, dirigida a Revel, que no -- llegó a ser publicada: "... cuando un hombre es clasificado dentro del campo pre-pétainista, casi pues, como colaborador durante la guerra -- campo que él siempre odió y combatió --, se está atacando a su verdad profunda de hombre y al corazón mismo de lo que se propuso hacer de su vida. Al corazón mismo de su vida, repito, al crear la revista "Esprit" y el movimiento personalista para luchar contra todos los -- totalitarismos, viniesen de donde viniesen" (P.E. Mounier).

- (49) Filosóficamente, Mounier expresa en diversas ocasiones que el pensamiento personalista responde a una "voluntad de totalidad", fórmula que por su trasfondo humanista no ha de -- ser confundida con un instrumento de legitimación de la voluntad totalitaria: "Nuestro humanismo es voluntad de totalidad. El mundo moderno ha dividido al hombre; cada trozo -- se marchita aisladamente: nosotros intentamos recomponerlo, reunir en él el cuerpo y el espíritu, la meditación y las -- obras, el pensamiento y la acción. La historia desgarró el tejido del tiempo: nosotros intentamos volver a coser la -- tradición de lo eterno, siempre con rostro nuevo, a la invención de un porvenir de revelaciones siempre desconcertantes. Las doctrinas se disputan el campo cerrado de las ideologías: nosotros pensamos que se debe abrir sus fronteras, trastocarlas por su propia exigencia, superarlas y llamarlas a superarse mediante un esfuerzo creador que se enraiza en el corazón de su verdad, al tiempo que lo experimenta en el fuego de la negación dialéctica. Queremos reencontrar -- una fraternidad de pensamiento y de acción entre hombres -- que se ignoran y que a veces se oponen. El rechazo, la ruptura, el desafío, son un medio de esa dialéctica: hemos visto a qué repliegue pueden conducir. Pero ella comporta también, indisolublemente, un espíritu de síntesis, de reconciliación, de totalización. Y aquí puede deslizarse un perezo -- so sincretismo. Los personalistas dan a veces la impresión

de querer estar en todas partes, de liber la miel de los -- güelfos y los gibelinos, de integrar por la fuerza, de anexionar sin vergüenza y de digerir sin malestar. Cuando no se les reprocha esta forma de imperialismo ideológico, se les acusa de satisfacerse con un 'pluralismo' que sólo significa conservación de la anarquía actual, gusto mórbido -- por la irrisación de un mundo que se descompone. Si el personalismo fuera eso, no existiría ningún eje sólido para su pensamiento y su acción. Tanto acogimiento y fofa generosidad desarmarían a ambos. A fin de cuentas, no tendrían a su servicio más que una inmensa buena voluntad, expresión de la incertidumbre y la impotencia ablandada" (III, 235). -- Víd., también, el respecto, sobre el sentido personalista de la totalidad o unificación del "orden a las personas", -- III, 459-461. Cfr., igualmente, Díaz, C., 1978, 116, 141-142 y Moix, C., 1964, 97.

- (50) No se ha entendido, o se ha malinterpretado el auténtico -- sentido de la intención totalizadora del discurso político personalista, cuando sólo se quieren apreciar en él equívocos totalitarios, tal como hace Giuseppe Bedeschi, cuando escribe: "Según Mounier es preciso volver a un pensamiento plasmado en la fe y a una comunidad totalitaria en la que el hombre sea partícula de un Todo que lo trasciende; que le asigne un puesto y una función, donde pueda replegarse en su mismo y más profundo ser, rodeado de pocas cosas que no alteren su sentido del Misterio, y capaz de contemplar la única Verdad, que no puede ser atacada por el vil juego de las opiniones. No es lícito alimentar dudas sobre el hecho de que la comunidad de Mounier es verdaderamente totalitaria, no obstante todas sus veleidades 'personalistas'. El mismo Mounier se expresó con una claridad que suena espantosa hoy, después de las tragedias totalitarias del Este y del Oeste: 'La libertad de los derechos del hombre del -- XIX, ese derecho incondicionado de ir y venir, de hablar, de escribir, de hacer un mercado del dinero y del Estado, expresa la situación del liberalismo naciente'... Hoy esta 'anarquía de movimiento' ya no es posible, y 'exige urgentemente una organización que implica una limitación fatal de las libertades tradicionales' (Qu'est-ce que le personnalisme?)", Bedeschi, G., Gli equivoci del pluralismo cattolico, en la revista "Mondoperaio", n.º de septiembre de -- 1977, pág. 77. Aquí, el punto de vista de Bedeschi no es -- otro que el de la vieja reacción liberal-burguesa que, sin decirlo, donde ha descubierto el ataque al sistema del dinero, sólo destaca los riesgos de una relativización de las libertades formales. De la crítica mounieriana a la ideología del 89 nos ocuparemos más tarde. Por ahora, y si hacen falta más precisiones en defensa del antitotalitarismo de nuestro autor, traeremos a colación la crítica mounieriana del pesimismo religioso de Lutero y su responsabilidad en la formación del totalitarismo moderno, sedimentado en el --

Kulturstaat, "el Estado que tiene como función propia unos fines espirituales" (cfr., I, 870-871); la crítica de la divinización del poder político (I, 472), conclusión nada casual de Révolution Personnaliste et Communautaire, y muy especialmente, la idea de que la cultura se sitúa entre la totalidad y el totalitarismo, distinción terminológica con la que Mounier quiere matizar lo que en realidad responde a -- una profunda dialéctica histórica: "Tomando su savia del -- pueblo, la cultura nueva no debe eludir esta exigencia fundamental de toda cultura que le transmite lo mejor de la herencia cultural: no hay más cultura que la metafísica y -- personal. Metafísica, esto es, que mira por encima del hombre, de la sensación de placer, de la utilidad, de la función social. Personal, es decir, que sólo un enriquecimiento interior del sujeto y no un acrecentamiento de su saber hacer o de su saber decir, merece el nombre de cultura. Esta condición impone que el despertar cultural de los tiempos nuevos se haga por irradiaciones progresivas de unos -- núcleos independientes y no con medidas administrativas -- centralizadas; por lenta formación, y no mediante acumulación apresurada. El régimen de los grupos de iniciativa cultural debe seguir siendo un régimen de libre concurrencia. Entre ellos, el Estado no tiene por función más que el suscitar la emulación, alentar, excitar: y aún debe hacerle -- concurrencia en este cuidado las comunidades locales y las colectividades de trabajo, quienes contribuirán a romper, -- mediante su efervescencia, cualquier tentativa de estatismo cultural. Metafísica: la cultura encuentra así un principio de totalidad; debiendo someterse siempre a los puntos de -- vista de la persona, escapa al mismo tiempo al totalitarismo" (I, 664-665). No es irrelevante que Mounier distinga entre totalidad y totalitarismo si vemos en el primer término la referencia a la fundamentación metafísica de la orientación de la actividad histórica (la totalidad como ideal -- trascendente) y en el segundo, el rechazo de la presunta legitimidad de todo discurso totalitario (antipersonalista) -- que pretenda presentar como necesidad histórica fáctica la totalización ya, en la misma historia, puesto que dicha presentación sólo puede hacerse contra las voluntades singulares y contra la misma razón histórica que, en su experiencia, se muestra contraria a la unificación coactiva.

- (51) En esta misma línea, vid., la crítica de la utilización del principio mayoritario como principio totalitario (I, 398); la posición de Mounier contra el totalitarismo en el interior de ciertos partidos políticos (I, 397), y las matizaciones en III, 519 y en los artículos Dialogue sur l'Etat fasciste, cit., págs. 734-735 y Frontières du parti, en "Esprit", n.º de mayo de 1939, págs. 258-263.
- (52) Cfr., el artículo Court traité du catholicisme ondoyant, en Feu la Chrétienté; ahora en, III, 561.

- (53) Correspondencia con Victor Serge, en "Bulletin des Amis - - d'E. Mounier", n° 39, 1972.
- (54) Cfr., el artículo Sur le destin spirituel du monde ouvrier, en la revista "Cahiers protestants", Laussane, n° 6, sep- - tiembre-octubre de 1938, págs. 348<sub>ss</sub>.
- (55) Ibid., págs. 351-352.
- (56) Mounier acepta sin embajes ciertos análisis marxianos, como por ejemplo la crítica de la democracia formal (vid., por - ejemplo, III, 520), pero al mismo tiempo, sostiene que "si bien es perfectamente legítimo por parte del marxismo discu - rrir sobre la vida humana y sobre el mundo, teniendo en - - cuenta, sobre todo, las estructuras de conjunto en donde vi - ven los hombres, no aparece como legítimo el momento en que Marx pase sin transición, sin justificación, de la toma de - conciencia de la naturaleza histórica de las relaciones hu - manas a la proclamación inmediata de su valor exclusivo" -- (cfr., Fiore-Decourt, A., Situation du marxisme, en "Es- -- prit", n° 145, mayo-junio de 1948, págs. 709 y ss.). Al pen - ser así, Mounier no puede reducir la crítica personalista - antitotalitaria al esquema marxiano de la lucha de clases, esquema al que sin embargo, le reconoce la virtualidad ana - lítica suficiente para la crítica de muchos fenómenos histó - ricos contemporáneos (vid., por ejemplo, III, 456, 473; I, 688 y ss.). La oposición teórica que el personalismo ofrece al totalitarismo se ayuda de esquemas omnicomprensivos que trascienden el nivel del estricto análisis histórico y pre - tende moverse además en torno al significado de la inmanen - cia de una axiología de las libertades exigibles, en perjui - cio de la transición de la dictadura del proletariado. El - antitotalitarismo trascendentalista del personalismo, en -- virtud de un análisis de las formas y de las relaciones de poder, superador del esquema de la alternancia mecánica de las clases en la dirección de la historia, exigiría pues el paso directo a la sociedad sin clases, sin el tránsito por la etapa velada del totalitarismo proletario. Ello no exclu - ye, sin embargo, el reconocimiento de Mounier de que, en -- gran medida, los fenómenos totalitarios son producto del -- sistema capitalista (I, 701).
- (57) Cfr., el artículo Les deux sources du préfascisme, en "Es- - prit", n° 75, diciembre de 1938, págs. 322-326.
- (58) Ibid., pág. 324.
- (59) Ibid., pág. 325.
- (60) Sobre el fascismo en Francia, vid., entre otros, Girardet, R., Notes sur l'esprit d'un fascisme français (1934-1939), "Revue Française de Science Politique", n° de julio-septiem

bre de 1955, págs. 529-546; Lasierra, R. y Plumyène, J., -- Les fascismes français (1923-1963), Les Editions du Seuil, París, 1963, 319 págs.; Remond, R., La droite en France, tomo I, Aubier-Montaigne, París, 1968, en especial, págs. - - 209-229; Nolte, E., Le fascisme dans son époque, tomo I - - (L'Action Française), Julliard, París, 1970, 407 págs. Vid. asimismo, Payton, R., 1973; Winock, M., 1966 y 1974; Michel, H., Les fascismes, P.U.F., París, 1977, y el ya citado Lévy, B.-H., 1981.

- (61) Aparte de los ya citados, Dialogue sur l'Etat fasciste, "Esprit", n° 35-36 y Les deux sources du préfascisme, "Esprit" n° 75, vid. también, el artículo Comment le fascisme vient aux nations, en "Esprit", n° 72, Septiembre de 1938, págs. 645-665, ahora en IV, 22-28; Contre tous les fascismes, en "Esprit", n° 58, julio de 1937, págs. 649-650 y La Pause -- des fascismes est terminée, en "Esprit", n° 140, diciembre de 1947, págs. 797-799. Vid., asimismo, sobre las relaciones entre el fascismo y la política vaticana, III, 543-547 y en general, sobre las relaciones entre el fascismo y la Iglesia Católica, III, 547-549. Tratan sobre la visión mounieriana del fascismo entre otros, especialmente, Seeger, - W., 1968, 280 y ss.; Guyer, M.T., 1976, 225 y ss.; Montani, M., 1959, 105 y ss.; Moix, C., 1964, 215 y ss. Vid. también, el respecto, Guissard, L., 1962, 72; Barlow, M., - - 1975, 124; Lefebvre, H., 1936, 105, 164, 166; Comin, A.C., 1974 A, 14-15; Lasierra, R., 1963; Mortier, F., 1976; - - Rauch, R., 1964; Winock, M., 1966 y 1974.
- (62) Mounier cita a Giuliano, Gino Arias, Panunzio, Rocco, Volpicelli, Chimienti y Spirito.
- (63) En contra de esta posición mounieriana acerca del antipersonalismo radical del fascismo, vid., la opinión de la crítica marxista de Lefebvre cuando considera la tangencia entre ambas doctrinas: "Los fascistas han comprendido admirablemente el partido que pueden sacar de la mistificación personalista de 'la liberación por el espíritu'. El fascismo, -- que restablece los lazos de dependencia personal respecto del jefe (jefe político o jefe de industria), es esencialmente personalista. Necesita una comunidad mítica en la -- que, de hecho, el individuo abdicará y se disolverá. Su -- ideología es peor que medieval, casi biológica: sangre, tierra, violencia, horda, negación real de lo humano. Si el individuo, al negarse, no lo sabe y cree constituirse en Persona humana, entonces mejor, la farsa se coloca en un nivel superior. Primer momento: la autorenuncia en la masa y ante el jefe. Segundo momento: proclamar que se ha pasado a ser Persona, que se ha establecido en sí una unidad y unos temas exaltantes... El fascismo no se autodefine sino en términos muy nobles de Espíritu y de Persona. Sirviéndose de -- abstracciones morales y religiosas, maniobra contra la vida

y las necesidades concretas, prácticas, de los hombres", Le febvre, H., 1936, 105-106. Como en otras ocasiones, la lectura de Lefebvre no tiene nada que ver con el personalismo mounieriano. Para fundamentar un rechazo de esta crítica in fundada, vid. especialmente, el artículo de Mounier Dialoque sur l'Etat fasciste, cit., sobre todo, sus consideraciones más filosóficas en torno al falso espiritualismo fascista; págs. 729 y ss.

- (64) Cfr., Pío XI, Non abbiamo bisogno, alocución del 29 de junio de 1931, en la revista "La Documentation Catholique", n° -- del 18 de julio de 1931, págs. 67-91.
- (65) Cfr., el artículo Avez-vous lu "Mein Kampf"?, en "Temps présent", n° del 24 de febrero de 1939; ahora en B.A.E.M., n° 23-24, diciembre de 1964, págs. 47-60.
- (66) Cfr., Avez-vous lu..., B.A.E.M., cit., págs. 56-57. Cfr. -- también, al respecto, III, 580-581.
- (67) Cfr. Avez-vous lu..., B.A.E.M., cit., págs. 56-57.
- (68) Ibid., págs. 58-59.
- (69) Ibid., pág. 59.
- (70) Ibid., pág. 59.
- (71) Ibid., pág. 55.
- (72) Ibid., págs. 55-56.
- (73) Carta a Jacques Chevalier, 24 de octubre de 1936, en IV, -- 598. Vid., también en este sentido, el artículo-editorial - Espagne, signe de contradiction, en "Esprit" n° de octubre de 1936.
- (74) Declaraciones de este tipo -señala Mounier, IV, 26-27-, se producen el seno de una campaña de prensa de la que ningún artículo tiene desperdicio. (Se la puede seguir en el valiente diario vasco en lengua francesa, Euzko Deya, 14, Rue Fentin-Latour, Paris). Podremos juzgar sobre ella con algunos extractos: "Si los que inspiran la Croix no quieren saber que España defiende actualmente lo más esencial de la civilización cristiana, la educación futura, la libertad de la Iglesia, la familia, la propiedad, el patriotismo, inspirados por la Providencia, tenemos derecho a suponer que todo esto es un sucio 'contubernio' y que los franceses -los de l'Humanité y los de la Croix-, quieren tan sólo la ruina de España para vender más fácilmente los aceites de cualquier mercachifle complaciente o los vinos de las cavas monacales. Una guerrada de esta naturaleza nos da derecho a -

toda clase de suposiciones y de cóleras" (Diario Vasco, Jan Sebastián, febrero de 1937). "¿Qué se puede esperar de semejantes católicos (los señores Maritain, Mauriac, el periódico la Croix, etc.) ? ¿Qué valor podemos conceder a sus apreciaciones ? La mentira, la duplicidad y la calumnia -- son sus únicas armas. ...No debemos olvidar que el mal ladrón también murió sobre una cruz. Entre la Cruz, símbolo de la verdad y de fe, y el periódico francés la Croix, existe la misma diferencia que entre la luz y las tinieblas" -- (Diario de Burgos, 23 de junio). "No hay nada más opuesto a la fe católica y al sentido espiritualista que ennoblece la vida que el materialismo histórico y el ateísmo categórico del marxismo que sirven --con plena conciencia además-- a esa gente y a esos periódicos que colaboran en la gran infamia de Maritain. Todos los esfuerzos de este colérico enemigo -- de la España Nacional van dirigidos, desde hace muchos meses, a arruinar, cueste lo que cueste, la victoria de Franco. Afortunadamente, el objetivo está muy por encima de las posibilidades de Maritain. Tal es, sobre todo, el trabajo -- del llamado 'Comité para la paz civil y religiosa en España', nido de toda la escoria del pensamiento y de la acción" (La Gaceta del Norte, Bilbao, 24 de junio de 1938).

- (75) Son claramente significativas de esta diferente actitud, -- frases como la siguiente: "La Rusia soviética no es el Estado totalitario. Pero un mal totalitario se ha fundido en Europa. Un perfecto ejemplo de ello lo ofrece el régimen nazi..." (IV, 128).
- (76) Víd., en torno al diálogo doctrinal Mounier-marxismo; sobre marxismo y humanismo: I, 585-601 y II, 391-392; sobre marxismo y existencialismo: III, 128-129, 149, 151, 183; sobre marxismo y personalismo: I, 350-351 y IV, 109-110, 802-803, 158-160; sobre marxismo y cristianismo: IV, 181-182, 553, - 590-591, 596. Remitimos, para otras confrontaciones teóricas puntuales de Mounier con el marxismo, a los correspondientes lugares de nuestro trabajo. Véanse también los siguientes artículos no recogidos en las Oeuvres: Marxisme et culture, en "Esprit" n° 141, enero de 1948, págs. 140-143; Tâches actuelles d'une pensée d'inspiration personaliste, op. cit.; Y a-t-il une justice politique ?, op. cit.; Personalisme et socialisme, en "Cité Soir", Paris, 30 de agosto de 1945; Le dialogue Marxisme-Existentialisme, en "Servir", Lausanne, 18 de abril de 1946; Le Marxisme et l'opinion française, en "La vie de l'esprit", Crónica semanal -- del "Service des Emissions vers l'Etranger de la Radiodiffusion française", Paris, 25 de noviembre de 1945; ahora en -- los números 9 y ss. del B.A.E.M. Víd., asimismo, la apretada reflexión sobre el marxismo en Marxisme ouvert contre -- marxisme scholastique, en "Esprit", n° 145, mayo-junio de 1948, págs. 705-708, reeditado en Les Certitudes difficiles con el título Main ouverte et marxisme fermé, Paris, 1953,



págs. 268-273, y ahora en, IV, 169-172. Para el tratamiento de la concepción mounieriana del marxismo, más bien limitada al plano teórico, víd., especialmente, Belfiori, F., -- 1966; Campanini, G., 1966 A, 1966 C y 1968; Cattabiani, A., 1966; Comin, A.C., 1974 A; Copleston, F., 1951; Derks, W., 1948; Díaz, C., 1973 B, 1973 C, 1973 F, 1975 A y 1978; Oríno, A., 1974; Eloy, P.: 1971; Grevillot, J., 1947; Guetat, P., 1975; Hellman, J., 1969; Hill, P., 1968; Joucla, J., -- 1970; Lacroix, J., 1962 A; Leduc, V., 1946; Lombardi, F., -- 1965 B y Schaff, A., 1968. Pueden consultarse también con aprovechamiento, sobre la relación personalismo mounieriano y marxismo, Guissard, L., 1962, 66-90; Moix, C., 1964, 223-243; Díaz, C., 1975 C, 46-52; Barlow, M., 1975, 171-189; Rigobello, A., 1955 A, 85-89; Borne, E., 1972 A, 83-93; Anhoury, S., 1967, 116-118; Ricoeur, P., 1950, 870 y ss.; Doménach, J.M., 1950 C, 820 y ss. (ahora en 1966, 66 y ss.) y -- 1973; Severino, A., 1974, 130 y ss.; Albiac, G., 1966; -- Arias López, M., 1963; Bastoni, L., 1975; Guyer, M.T., 1976; Amato, G., 1966; Mortier, F., 1976; Seeger, W., 1968; Braegger, L., 1940; Dongois, M., 1976; Volodine, I., 1963 y Limone, G., 1980, 711-720.

- (77) Así por ejemplo, Hau, M., 1966; Winock, M., 1966 y 1974; -- Díaz, C., 1975 A (ahora en 1978, 143-184); Montani, M., -- 1959, 109-116.
- (78) El esquema cronológico que aquí seguimos en sus líneas generales, lo elaboró Michel Hau en su trabajo, La revue "Esprit" et le communisme (1932-1948), Memoria de Licenciatura en Filosofía, Facultad de Letras de la Universidad de París-X (Nanterre), 1966, 160 págs.
- (79) En "Esprit", n° 21, junio de 1934, págs. 416-425; ahora en IV, 107-114. Las Oeuvres también reproducen este artículo -- en el vol. I, como epígrafe de Révolution Personnaliste et Communautaire, cfr., I, 263-270.
- (80) En "Esprit", n° 45, junio de 1936, págs. 441-449. De esta -- misma época es también la obra Anarchie et Personnalisme -- (1937), nacida de las reflexiones de Mounier ante el impacto que le produce el protagonismo del movimiento obrero -- anarquista en la guerra civil española, y más genéricamente, de la necesidad de indagar las posibilidades revolucionarias inscritas en los teóricos anarquistas, especialmente en Proudhon, en contraste con la tradición marxista y con -- las exigencias del Personalismo.
- (81) Cfr., Les cinq étapes d' "Esprit", en la revista "Dieu Vivant", n° 16, 1950, págs. 37-53; ahora en B.A.E.M., n° 29, marzo de 1967 (págs. 9-25), pág. 19. El número de balance -- sobre el Frente Popular al que se refiere Mounier, es el -- n° 66 de "Esprit", marzo de 1938, al cual contribuye con el

editorial, Le Front Populaire. Bilan, avenir et maintenant, págs. 801-806. En ese número también reflexiona desde un -- punto de vista ya menos coyuntural, sobre la evolución histórico-política de Francia y en particular, de las fuerzas de izquierda, en el artículo Bilan Spirituel: court traité de la mytique de gauche, págs. 873-890, reeditado en Les -- Certitudes difficiles, Paris, 1951, págs. 78-131, y ahora -- en, IV, 40-75.

- (82) Sobre ello, escribiré más tarde: "Tomamos posición contra -- la política de Munich (lo cual tuvo importancia en relación con la experiencia del F. Popular). Nosotros habíamos criticado el Tratado de Versalles ya en nuestros primeros años -- de existencia, en los momentos en que los problemas se planteaban de otra forma... Habíamos aprendido a cambiar cuando la historia cambiaba. El Tratado de Versalles, que era históricamente válido en una determinada época, ya no lo era -- en ese momento, ante una nueva situación: hacía falta denunciar la amenaza fascista en todos sus planos, el plano espiritual y el plano nacional..." cfr., Les cinq étapes d'Esprit, BAEM, cit., pág. 19.
- (83) En el periódico "Le Voltigeur", n° 4, 16 de noviembre de -- 1938; ahora en BAEM, n° 23-24, diciembre de 1964, págs. 14-18.
- (84) Anticommunisme, BAEM, cit., pág. 14.
- (85) Ibid., págs. 14-15.
- (86) Ibid., pág. 16.
- (87) Ibid., págs. 16-17.
- (88) Ibid., pág. 17.
- (89) Cfr., Débat à haute voix, en "Esprit", n° 119, febrero de -- 1946, págs. 164-190; ahora en IV, 114-142.
- (90) Cfr., a propósito, los artículos de "Esprit": Petkov en -- nous, Septiembre de 1947 (IV, 142-150); Prague, febrero de 1948 (IV, 151-160) y Le procès du Cardinal Mindszenty, febrero de 1949 (IV, 161-168), los dos últimos, escritos en -- colaboración con Jean-Marie Domenach.
- (91) En "Esprit", n° 164, febrero de 1950, págs. 177-182; ahora en IV, 17-21.
- (92) La instancia material se puede confundir de hecho parcialmente con la primera parte del discurso comunitario de Mounier, es decir, con el discurso sobre la ciudad desde la -- óptica de la subjetualidad material. Efectivamente, en sen-

tido material, de contenido, los análisis y críticas que hemos sintetizado en esa primera parte, acerca del capitalismo, del comunismo, etc., son un producto derivado de la intelección de la subjetualidad material individualista o totalitaria (es decir, de las experiencias históricas negadoras de la persona y su ciudad) y de la intelección de la -- subjetualidad material en su faceta de reconocimiento de -- las experiencias históricas que afirman y potencian la materialidad positiva del sujeto en su complejidad (las experiencias socialistas sobre todo). Pero en sentido formal o metodológico, esos análisis y crítica implicaban o producían --según los casos-- un concepto mounieriano de la historia, que es ahora cuando corresponde elucidar porque es el sujeto consciencial-formal quien porta en sí o reconoce el concepto que la empirie o materialidad histórica --bien en -- sentido positivo, bien en sentido negativo-- produce por sí misma.

- (93) Las referencias a la vigencia de la visión cristiana de la historia en Mounier, se reparten entre esta parte del capítulo y la última, por la necesidad de situar también esa temática en torno a la vertiente metafísico-personal del discurso comunitario.
- (94) Para un examen monográfico de la filosofía mounieriana de la historia, vid., especialmente, Are, D., 1952; Cantín, E., 1973; Krasinsky, A., 1960; Moysa, S., 1958; Raymond, F., -- 1977 y Rossi, P., 1951. También interesan al respecto, Moix C., 1964, 323-347; Díaz, C., 1978, 95-115 y Barlow, M., -- 1975, 100, 107. Para la confrontación de la filosofía de la historia en Mounier y en el pensamiento marxista, vid., supra, nota 25 del presente capítulo. Otras reflexiones de interés sobre Filosofía de la Historia, en la corriente personalista o en sus entornos, son: Berdiaeff, N., Le sens de l'histoire, cit.; Scheler, M., Mensch und Geschichte, en -- "Die Neue Rundschau", noviembre de 1926, reedit. en Philosophische Weltanschauung, 1929, págs. 15-46 (trad. esp., La idea del hombre y la historia, en "Revista de Occidente", n° 14, Madrid, 1926, págs. 137-181, reedit. en el volumen -- El porvenir del hombre. La idea del hombre y la historia. El puesto del hombre en el cosmos, Madrid, 1942, págs. 53-98); Maritain, J., Pour une Philosophie de l'Histoire, Editions du Seuil, Paris, 1959: versión francesa del original, On the Philosophy of History, Schribner's Sons, Nueva York, 1957 (trad. esp. de la versión francesa, 1960); Daniélou, J., Le mystère de l'histoire, Paris, 1953 (trad. esp., Dinor, S. Sebas, 1957); Lacroix, J., Histoire et Mystère, Casterman, Tournay (Bélgica), 1962, col., "Cahiers de l'actualité religieuse", n° 18 (trad. esp., Editorial Fontanella, Barcelona, 1963, col., "Pensamiento", n° 8); del mismo autor, Le sens de l'histoire, en la revista internacional "Comprendre", vol. 43-44, artículo de presentación del n° dedicado a "Le sens

de l'histoire", Venecia, 1977-78; Marrou, H.I., De la connaissance historique, Editions du Seuil, Paris, 1954; del mismo autor, Théologie de l'histoire, Editions du Seuil, Paris, 1968; Nédoncelle, M. y otros, Philosophies de l'histoire, Paris, 1956; Ricoeur, P., Histoire et vérité, Editions du Seuil, Paris, 1955 (contiene algunas referencias a Mounier). Vid., asimismo, supra, notas 58, 59 y 60 del capítulo II, pág. . Interesan también, aunque menos directamente, a una visión personalista de la filosofía de la historia, Jaspers, K., Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, - Artemis, Zurich, 1949 (trad. franc., Origine et sens de l'histoire, Plon, Paris, 1954; trad. esp., Origen y meta de la historia, Madrid, 1950), especialmente la parte III; Niebuhr, R., The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation, Schribner's Sons, Nueva York, 1941, 2 vols.; del mismo autor, Faith and History. A comparison of Christian and Modern Views of History, Schribner's Sons, Nueva York, 1949; Croce, B., La storia come pensiero e come azione, Laterza, Bari, 1938; Löwith, K., Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History, Chicago University Press, Chicago, 1949 / Cambridge University Press, Cambridge, 1950.\* Cfr., asimismo las posibilidades de inserción de la "historicidad" heideggeriana en una filosofía personalista de la historia. Para ello, vid., Heidegger, M., Sein und Zeit, Max Niemeyer, Halle-am-Saale, 1927 (trad. franc., con notas, de la Introducción y de la primera sección, L'être et le temps, Gallimard, Paris, 1964, - col. "Bibliothèque de Philosophie", n.º 6; trad. esp., El Ser y el Tiempo, Madrid, 1951, por José Gaos, edición rev. en 1962, vid. especialmente, los §§ 70 y ss.); del mismo autor, "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'" (recopilación de conferencias y cursos universitarios dados en 1936-1940 y 1943), en Heidegger, M., Holzwege, 1950, págs. 193-247 - (trad. franc., "Le mot de Nietzsche 'Dieu est mort'", en Heidegger, M., Chemins qui ne mènent nulle part, Gallimard, Paris, 1962, págs. 11-68; trad. esp. en, Heidegger, M., - Sendas perdidas, Madrid, 1960, por José Rovira Armengol); - del mismo autor, Nietzsche, Neske, Pfullingen, 1961, 2 vol. (trad. franc. por Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1971, 2 vols., col. "Bibliothèque de Philosophie"). Interesa también, Sartre, J.P., Critique de la raison dialectique, cit., así como algunas obras de Kierkegaard.

- (95) Cfr., Tresmontant, C., Etudes de métaphysique biblique, Gabalda, Paris, 1961; y también, La Métaphysique du christianisme et la Naissance de la philosophie chrétienne, op. - cit.
- (96) En la época en que Mounier escribe de esta forma, podía ya conocer la rehabilitación existencialista de la historia con sentido y como "realidad que, aunque no pueda enseñarnos -- verdades, sí que puede enseñarnos a evitar los errores". --

\* trad. esp., 1956.

Cfr., al respecto, Merleau-Ponty, M., Les aventures de la dialectique, cit., 1945, y Humanisme et terreur, Paris, -- 1947. No podía conocer sin embargo, al Sartre de la Critique de la raison dialectique, cit., 1960.

- (97) Tâches actuelles d'une pensée d'inspiration personaliste, cit., págs. 695-696.
- (98) Esa consciencia histórica es lo que Mounier pone efectivamente en práctica como basamento ético-metodológico a lo largo de toda su obra: "Una exposición del personalismo que no remede su trabajo en contacto con la historia, y por tanto, su dialéctica interna, acaba antes o después por limitarse a un plano puramente informativo, reagrupando un montón de textos afines o yuxtaponiendo conceptos, muy distanciados desde el punto de vista de su génesis; o bien se limita, error aún más grave, a delinear un personalismo abstracto y metahistórico, 'ideologizado', en el sentido peyorativo del término, en pequeñas fórmulas vacías o en presuntuosas definiciones... 'Como método, decía Mounier, el personalismo rechaza a un tiempo el método deductivo de los dogmáticos y el empirismo bruto de los 'realistas'. Nuestro destino inmediato es avanzar en la historia y hacer historia, incluso en una perspectiva eterna en la que todo ese trabajo humano encontrará su fin supremo, más allá de sí mismo... Cualquiera que sea nuestra última filosofía, la inteligencia de la acción no se despierta más que a partir de un compromiso en la cadena del acontecimiento, la regla de la acción se compone en el encuentro de una filosofía del hombre y un análisis directo de las coyunturas históricas, que son las que, en última instancia, ordenan lo posible y lo real'" (III, 242-243); cfr., Marchese, A.; L'ultimo Mounier (víd., Marchese, A., 1962, 39-40).
- (99) Al respecto, víd., de Péguy, Clio, dialogue de l'Histoire et de l'âme païenne, en Oeuvres en prose, II (1909-1914), -- cit., especialmente, 301 y ss. y De la situation faite à l'histoire et à la sociologie, ibíd., I, especialmente, 270 y ss. Víd., también la utilización del "événement" péguyano en la "dialéctica de la repetición", por Deleuze, G., Différence et répétition, cit. No olvidar los interesantes esfuerzos teóricos por integrar el "événement" en la discusión lingüística acerca de la validez analítica del estructuralismo, Paul Ricoeur, La structure, le mot, l'événement, en "Esprit", n.º de Mayo de 1967, págs. 801-821; especialmente, "La structure et l'événement", págs. 813 y ss.: "Es necesario explorar nuevas vías, ensayar nuevos modelos de inteligibilidad, en los que la síntesis de los dos puntos de vista el sistemático y el histórico, sea de nuevo pensable..." (pág. 813).
- (100) Charles Péguy, Notre jeunesse, en Oeuvres en prose, II, --

cit., págs. 511 y 545.

- (101) Charles Péguy, Clio, cit., pág. 301.
- (102) Cfr., también de Péguy, el examen comparativo entre la -- obra de Taine y de Renan, en Zangwill, Oeuvres en prose, -- I, cit., 727 y ss.
- (103) Para ampliar el estudio del acontecimiento en la filosofía de Mounier, vid., Domenach, J.M., Le sens de l'événement -- chez Mounier, en B.A.E.M., nº 13. Vid., también del mismo autor, 1970 B.
- (104) G.W.F. Hegel, La razón en la historia, C.A. Gómez, Madrid, 1972, pág. 45 (citado en, Flórez Miguel, C., 1975, 98).
- (105) Cfr., Flórez Miguel, C., *ibid.*, pág. 99.
- (106) Tâches actuelles d'une pensée..., cit., pág. 689.
- (107) *Ibid.*, pág. 689.
- (108) *Ibid.*, pág. 690.
- (109) *Ibid.*, pág. 689.
- (110) *Ibid.*, págs. 688-689.
- (111) Cfr., el artículo Pour le bien commun, "Esprit", marzo de 1934, pág. 27.
- (112) Aparte de la concepción de Cournot (vid., especialmente su Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les -- sciences et dans l'histoire (1861), ahora en Oeuvres complètes, ed. A. Robinet, 14 vols., París, 1975 y ss.; trad. esp., 1946), la base de esa idea se extrae de otros autores que Mounier también cita: Lietzmann, Histoire de -- l'Eglise ancienne; Cristophe Dawson, Progrès et religion, Plon, París; Jean Guittou, Le temps et l'éternité chez -- Plotin et saint Augustin, cit., especialmente su "Conclu-- sión".
- (113) Aparte de estas rápidas síntesis, también pueden verse algunas referencias sobre la época antigua, en relación con la visión cristiana de la historia en el artículo L'His- -- toire, idole ou réalité, en la revista "Civitas" (revista de los estudiantes suizos), Luzerna, junio de 1949, nº 10, págs. 584-593, reeditado en Feu la Chrétienté, con el título: "L'Histoire chrétienne", y ahora en III, 595-610.
- (114) Cfr., Le conflit de l'anthropocentrisme..., cit., pág. 85.

- (115) Ibid., pág. 62.
- (116) Ibid., págs. 89-90.
- (117) A propósito de la mentalidad económica medieval, es curiosa la expresión de nuestro autor acerca de que "el dinero está hecho para ser gastado, como axioma fundamental de la E.M." (I, 534); a propósito de la continuidad política, -- Mounier dice: "Toda la E. Media ha repetido, junto con la Antigüedad, que el hombre es un animal político" (I, 703).
- (118) Sobre la crítica péguiana al mundo moderno, vid., I, 24-25 70, 92-93, 112-113. Vid., asimismo, Campanini, G., 1966 C, donde el autor establece claras diferencias entre las críticas de Péguy y de Mounier frente al mundo moderno. En el mismo sentido, Salleck, A., 1963.
- (119) Vid., sobre ello, Guissard, L., 1962, 113.
- (120) Según el texto de una "Demanda al Consejo" por parte de -- los artistas de la Corte; cit. por Schuhl, Philosophie et machinisme, P.U.F., París, 1946. Cit. por Mounier, III, -- 372.
- (121) Sobre la historia cíclica, vid., I, 119 y III, 396, 210. -- Sobre la historia lineal, III, 401.
- (122) Para ampliar la idea mounieriana del sentido de la historia, vid., I, 427, 629-630 y III, 395, 223, 488 y 497. -- Vid., también, Moix, C., 1964, 209; Díaz, C., 1969 B, 101, y 1978, 31, 61 y 101; Lacroix, J., 1962, 79-82, 104 y 184; Ricoeur, P., 1950, 875.
- (123) Para ampliar este punto, vid., I, 455; III, 434 y 578-579. Vid., asimismo, Borne, E., 1972 A, 123.
- (124) Para ampliar el concepto mounieriano de historia como elaboración propiamente personalista, vid., III, 182, 186, -- 199 y 222. Vid., asimismo, Guissard, L., 102; Borne, E., -- 1972 A, 62 y Domenach, J.M., 1963, 719.
- (125) Sobre el concepto mounieriano de sociedad, vid., sobre todo, el amplio estudio monográfico, tesis doctoral del autor, de Toruno, R., Idea de la sociedad en E.M. (1976), y también con carácter monográfico, Regola, A., 1971, aunque restringido a la idea cristiana de sociedad en Mounier. -- Más concretamente, en referencia a la idea de comunidad en Mounier, se pueden consultar, Miller, B., 1972; Cristine--lli, L., 1974; Lorenzón, A., 1972 y Lepage, O., 1968. Sobre el mismo tema, contienen algunas referencias al pensamiento de Mounier, sobre todo, Stefenelli, O., 1966 y Zollo, D., 1959. Entre nosotros, vid., sobre la idea de comu-

nidad, Criado, M<sup>a</sup> J., 1970 y Renobales Vivanco, M., Persona y comunidad en Mounier, T.D., Univ. de Oviedo, 1972. -- Presentan asimismo interés las referencias a la teoría mounieriana de la sociedad en Rigobello, A., 1955 A; Moix, -- C., 1964; Conilh, J., 1966; Díaz, C., 1975 C y 1978; Campa nini, G., 1968; Garaudy, R., 1961; Valentini, F., 1958; Za za, N., 1955 y Siena, P., 1965.

- (126) Víd., supra, cap. I, pág. 103 .
- (127) Sobre la dialéctica persona-comunidad es especialmente re-  
comendable la tesina de licenciatura del profesor Díaz, --  
Persona y comunidad en Mounier, Facultad de Filosofía, Uni-  
versidad Central, Madrid, 1966.
- (128) Cfr., Frontières du parti, en "Esprit", n<sup>o</sup> de Mayo de --  
1939, págs. 260-261.
- (129) Cfr., Pierre Janet, Evolution psychologique de la persona-  
lité, curso en el "Collège de France"; y del mismo autor,  
Méditations psychologiques, especialmente vol. III. Jean -  
Piaget, La représentation du monde chez l'enfant.
- (130) Cfr., sobre todo, La ética protestante y el espíritu del -  
capitalismo (1904-1905) y La ética económica de las reli-  
giones universales (1915); aparte de su Economía y Socie-  
dad (1922), especialmente el 2<sup>o</sup> vol., Tipos de comunidad y  
sociedad.
- (131) Aparte de remitir en este punto a lo ya visto en el segun-  
do capítulo acerca de la dialéctica de Mounier, y sobre to-  
do a su intento de superación de la confusión entre contra-  
rios y contradictorios (víd., supra, págs. 250 y ss.), po-  
demos señalar aquí una apoyatura teórica de la aplicación  
de la dialéctica mounieriana al plano del discurso socioló-  
gico personalista. Georges Gurvitch argumentó también en -  
contra de esa confusión en el marco de la fundamentación -  
metodológica de su sociología dialéctica. Citemos como -  
ejemplo el siguiente párrafo: "Esta confusión entre contra-  
rios y contradictorios es todavía más neta cuando las dia-  
léticas clásicas, incluidos Proudhon y Marx, oponen como  
'antitéticos' elementos de la vida social, que no son sino  
tensos o conflictivos, sin llegar a ser necesariamente con-  
trarios ni mucho menos contradictorios. Por ejemplo: la --  
oposición de la familia y de la sociedad civil o de la pro-  
piedad y el contrato en Hegel... la reducción invariable -  
de los conflictos de grupos a antagonismos de clases en --  
Marx, referidos incluso a tipos de sociedad en los que la  
existencia de estos últimos parece dudosa; antagonismos de  
clases, en los que por otra parte, no se detiene su análi-  
sis, sino que éste llega a la afirmación de la antinomia -  
exclusiva de dos clases, lo cual no corresponde siempre a



la realidad de los hechos según las indicaciones del mismo Marx. La mayor parte de esas manifestaciones de la realidad social (excepto las clases sociales), no son en sí ni contrarios ni, con mayor razón, contradictorios, lo cual no excluye en absoluto, que según las indicaciones de la experiencia y las exigencias de circunstancias, no puedan y no deben ser sometidas a la elucidación de todos los procedimientos operatorios de dialectización, incluido el de la polaridad dialéctica. En efecto, la polarización en tanto que procedimiento operatorio del hiper-empirismo dialéctico, no reconoce (al margen de ciertos problemas estrictamente limitados, derivados de la ontología) términos o elementos antinómicos en sí. Al contrario, queda admitido que todos los elementos contrarios o simplemente tensos y ambiguos pueden ser llevados hasta la contradicción, pueden ser sometidos a la elucidación antinómica que pone de relieve los casos-límite. Este recurso a la polarización dialéctica, puede venir impuesto o bien por las circunstancias de la vida real, o bien por una desviación en el mismo análisis de un problema, ya que los dos se encuentran además unidos por la experiencia, que ejerce de guía suprema". Gurvitch, G., L'Hyper-empirisme dialectique. Ses applications en Sociologie, en la revista "Cahiers internationaux de sociologie", del "Centre National de la Recherche Scientifique", París, vol. XV, 1953. Vid., también de Gurvitch, Dialectique et sociologie, Flammarion, París, 1962 y Etudes sur les classes sociales, Denoël, París, 1966.

- (132) Debemos poner esto en conexión con la vigencia scheleriana en la noción mounieriana de historia, como veíamos. Esta proximidad del discurso social con la metodología de la historia antes examinada, se compatibiliza con el señalamiento del peculiar tipologismo de la sociología de Mounier. La historia personalista admite los tipos todavía menos que la sociología personalista. Con carácter genérico y de forma intuitiva, una sociología personalista se acercaría más a los modelos metodológicos de las "ciencias del espíritu", que a los de las "ciencias sociales".
- (133) La idea empieza a tener vigencia en Mounier, sobre todo, desde la lectura de Péguy. Pero una mayor vinculación teórica podría argumentarse si examinamos más a fondo la deuda de Mounier a sus lecturas de Scheler y los fenomenólogos. En ese sentido, una sociología personalista no podría trabajar con plena tranquilidad de ánimo si en sus comienzos no marca límites precisos entre la investigación empírica y la fenomenológica. Para un correlativo scheleriano en la investigación sociológica personalista, vid., Max Scheler, Wesen und Formen der Sympathie (1923); trad. esp. Esencia y formas de la simpatía, 1943, y sus Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre (1923-1924). Vid., al respecto, Pedrolí, G., Max Scheler: dalla fenomenologia --

alla sociologia, 1952; Dupuy, M., La philosophie de Max -- Scheler. Son évolution et son unité, 2 vols., 1959; y sobre todo, Ranly, E., Scheler's Phenomenology of Community, 1967; vld., asimismo, Martín Santos, L., Max Scheler (crítica de un resentimiento), Akal, Madrid, 1981.

- (134) Para un posible correlativo precedente de esta exigencia - personalista en la corriente neokantiana, vld., Ernst - -- Troeltsch, Historismus und seine Ueberwindung, 1924, y en general, sus Gesammelte Schriften (1912-1925). A los efectos que aquí expresamos interesa, sobre todo, la idea de - Troeltsch de que el punto de vista para reducir lo real a conocimiento, no es la conceptualización abstracta, sino - el mismo punto de vista que determina la acción práctica - de los hombres en la historia (cfr., la oposición de Mounier a definir la realidad "pueblo" mediante conceptualizaciones sociológicas abstractas. Vld., supra, pág. ). -- También interesa la idea de que la ciencia, con su conocimiento racional y su compromiso ético estaría al servicio de la integración de una cultura determinada. Se puede analizar a los mismos efectos la vigencia de estas ideas en - Max Weber, sobre todo, en relación con su formulación de - la ciencia como actividad subjetiva, en tanto que relación histórica sujeto-objeto: la "wertbeziehung" o relación de valoración como instancia de carácter no ya metafísico sino histórico-cognoscitivo, mediadora entre el científico y el objeto de la ciencia. Por esa vía, como ya explicara -- Parsons, las "ciencias del espíritu" inician su definitiva secularización en "ciencias sociales". Si el personalismo se hiciera cargo de ello, su intención temporalizante, más o menos confesada pero real y necesaria para alcanzar la - madurez científica, daría satisfactorios resultados.
- (135) El esquema que a partir de aquí vamos a sintetizar, lo reproduce Mounier más o menos íntegramente en tres de sus -- obras, R.P.C., M.S.P. y Le Personnalisme, lo que, como se ha señalado (Díaz, C., 1978), da idea de la insistencia y la preocupación de nuestro autor por el tema.
- (136) Erróneamente, señala Mounier, Scheler confunde ambas formas (I, 228).
- (137) Como apoyatura de la funcionalidad racional del derecho en los conflictos sociales, Mounier cita a Gurvitch, G., - -- L'idée du droit social, Sirey, París, 1930 y Lacroix, J., Personne et amour, Éditions du Seuil, París, 1970 (7ª ed.) Asimismo alude a las observaciones de Renouvier sobre el - tránsito del estado de guerra al estado de paz y a los - -- Opuscules sur l'histoire de Kant, Aubier, París (trad. - -- esp.: Filosofía de la Historia, F.C.E., México, 1976).
- (138) Mounier pondrá en práctica este principio de la pequeña co

munidad en su propia vida. Como cuenta J.M. Domenach, hacia 1944 Mounier consigue abandonar el centro de París para ir a vivir en compañía de unos amigos, a fin de romper con el anonimato urbano y llevar esa vida comunitaria que hasta entonces sólo había podido ensayar en la teoría. Realista de sus utopías, había recorrido, antes de la guerra, las afueras de París en busca del rincón ideal, y finalmente plantó su tienda en Châtenay-Malabry; una hectárea y media de parque y tres casas medio en ruinas. Paul Fraisse se aplica en acondicionar el lugar, y pronto tres familias se instalan en "Les Murs Blancs": los Fraisse, los Marrou y los Mounier. La familia de Domenach se unirá a ellas en septiembre de 1946, los Baboullène un años después. ¿Una comunidad? No exactamente, si se da a esa palabra su sentido riguroso. Digamos más bien una amistad. Mounier, que tanto ha insistido en el valor de lo privado, desconfía de los grupos de fusión. Por tanto, cada familia conserva su autonomía dentro de un conjunto que se sabe orientado a la misma obra y que se da a sí mismo sus propias leyes. Domenach, J.M., 1973, 177-178.

- (139) Mounier trae a colación como apoyatura teórica de esta idea, algunos párrafos de Jacques Maritain en, Du régime temporel et de la liberté, cit., págs. 575 y ss. El correlativo scheleriano de la comunidad personalista es la persona colectiva ("gesamtperson") (I, 224; III, 400).
- (140) Vid., supra, pág. 114.
- (141) No podemos detenernos aquí sobre la importante significación de la dialéctica entre lo público y lo privado que Mounier aborda en momentos más que abundantes de su obra. Para ello, vid., I, 272, 641 y ss., 703; II, 95 y ss., 329 y ss.; III, 102, 115, 243, 464-465, 516. Muchas veces, esa dialéctica, tratada más desde el punto de vista moral y filosófico que psicológico, se presenta bajo la forma de la dialéctica yo-nosotros. A propósito, vid., I, 193, 218, -- 220-223; III, 129 y ss., 453. Vid., asimismo, Díaz, C., -- 1978, 129; Lacroix, J., 1962 A, 120.
- (142) En Max Scheler, el ámbito de la subjetualidad personal que daría también abierto a una instancia trascendente, pero -- si cabe, menos ostensiblemente que en Mounier: la "person-gemeinschaft" vendría a ser la comunidad religiosa, pero -- todavía es definitivamente temporal. Si sitúa al mismo nivel que la comunión porque en Scheler representa también -- el grado más perfecto de comunidad y al igual que aquella, presente como vínculo fundamental el amor. Vid., al respecto, Ranly, E., Scheler's phenomenology of community, cit., pág. 70. Para los correlativos del esquema de Mounier en -- los otros autores, vid., de Scheler, las obras citadas en nota 133 de este capítulo; de Durkheim, De la division du

travail social, Alcan, París, 2ª edic., 1925; de Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, cit., especialmente, págs. 25 y ss., y de Peguy, Marcel, en Oeuvres en prose, I, cit., págs. 11 y ss., y Un nouveau théologien, en Oeuvres en prose, II, cit., págs. 848 y ss.

- (143) Un discurso mounieriano sobre el Estado, tratado en toda su amplitud, exigiría, aparte de la consideración de la teoría del poder y las referencias al Derecho, un abordaje en profundidad de todos los espacios reflexivos que permitan establecer todo el ámbito de la teoría mounieriana de la politicidad, para lo cual habría que dar cuenta de los textos que hacen referencia a una noción de lo político o la política y en especial a la acción política, con alusión a la teoría general de la acción. El amplio índice de textos con esos contenidos, es el siguiente: I, 84-98, 112-114, 163-167, 175-178, 245-246, 393-411, 459, 559-561, 578-579, 651-652, 724-725, 731-745, 783-784, 871-873; II, 101, 109-110, 251, 340, 349, 365, 438, 441-443, 445-446, 448, 473, 483-484, 492, 507, 521-522, 552, 554, 561, 587, 589, 623, 641, 683, 738; III, 143-151, 185-186, 190-196, 201, 204-205, 242, 498-501, 503-506, 512, 543-545, 615-616; IV, 31-32, 47-49, 77, 80, 82-90, 124, 169-173, 249, 290-291, 304, 380-381, 599, 610, 694, 701.
- (144) Para un estudio de la idea del poder que Mounier utiliza en su filosofía política, son especialmente recomendables, Anhoury, S., 1967, Campanini, G., 1968, Limone, G., 1980 y Díaz, C., 1978. Se leerán asimismo, con aprovechamiento, al respecto, Díaz, C., 1975 A y C; Rigobello, A., 1955 A; Campanini, G., 1967 C; Montani, M., 1959; Mortier, F., 1976; Guyer, M.T., 1976; Moix, C., 1964; Siena, P., 1965; Garaudy, R., 1961; Zaza, N., 1955.
- (145) Quizás es que los personalistas descubrieron antes que otros la inselvable razón de la ambivalencia. Véase si no, cómo la psicología y la antropología más actual se rinden al definir al hombre como "fou-sage" (Morin, E., Le paradigme perdu, la nature humaine, Seuil, París, 1973) o el mismo Díaz se muestra contradictoriamente esperanzado al definir al sujeto como "autonomía teónoma" (Díaz, C., El sujeto ético, Narcea, Madrid, 1983). Y estos son ejemplos dispares de los que se atreven a hablar de humanismo. Porque en el marxismo quizás sea cierto que "no es posible encontrar un lugar para el hombre autónomo" (Latorre, M., Autogestión y Derecho, en "Revista de la Facultad de Derecho", Universidad Complutense de Madrid, nº 60, Madrid, 1980), y en la filosofía analítica, aunque sea dentro de la familia marxista, tampoco hay muchas esperanzas recientes, en orden a creer posible la reconstrucción del hombre autónomo (Kolakowski, L., El mito de la autoidentidad humana, Cuadernos Teorema, Valencia, 1976). Los analíticos -

de la asepsia, por su parte, sólo indirectamente, como por descuido, se han dignado hablar de autonomías o de humanismos, no podía ser de otra forma en una filosofía que renunció a ocuparse de la autonomía de la voluntad por ser un asunto más propio de la filosofía moral que de la "philosophy of mind". Cfr., The concept of mind de Ryle (1949) en comparación con las obras de Ferrer, The Freedom of the Will (1968), de Ayers The Refutation of Determinism (1968) o de Berlin Four Essays on Liberty (1969). Foucault por su parte, ya sentenció hace unos años en un desliz más bien retórico que estructuralista, que "el hombre es una invención cuya reciente fecha es fácilmente mostrada por la arqueología de nuestro pensamiento. Y con ello se muestra -- acaso su fin" (Michel Foucault, Les mots et les choses, Gallimard, París, 1966; trad. esp., 1968).

- (146) Cfr., por ejemplo, I, 314-315, 338, 470, 538, 541, 548, - - 631, 694-696, 701, 705-706, 719, 783-792; III, 518-521.
- (147) Cfr., I, 353-361 y II, 251, 340, 443, 473, 521, 552, 589, 683.
- (148) La distinción entre los tres términos, según Campanini, -- tiene un origen tomista. Cfr., Campanini, G., 1968, 125. -- Independientemente de su origen, la idea de Mounier no es ciertamente muy original respecto de la tradición de la filosofía política. Recientemente, el mejor estudio de indagación conceptual en la línea que señala Mounier, que nosotros conozcamos, quizás sea el de Jean Baechler, Le pouvoir pur, Calmann-Lévy, París, 1978, 269 págs.
- (149) Estas "comunidades orgánicas naturales" aparecen en las designaciones mounierianas de la sociedad y su tipología. Se habla de ellas en el ámbito de referencias de los grados -- de comunidad, como ejemplos de las "sociedades vitales" antes examinadas. Cfr., supra, págs. 471 y ss. del presente capítulo. Víd., también al respecto, la Déclaration des droits des personnes et communautés, cit., IV, 99 y ss.
- (150) Esta intuición filosófica de los anarquistas quedará más -- tarde confirmada en el ámbito de las ciencias sociales. La moderna antropología política estructuralista y post-estructuralista, nos ofrece, por su parte, sobradas razones para teorizar el carácter natural de las relaciones de poder, e incluso la aparición anterior de las divisiones sociales por poder a las divisiones sociales por riqueza. -- Víd., en este sentido, sobre todo, las interesantes aportaciones de Pierre Clastres; especialmente, La Société contre l'Etat, Minuit, París, 1974. Víd., asimismo, las investigaciones que se desarrollan en el grupo de los colaboradores habituales de la revista francesa "Libre": Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, Marcel Gauchet, Michel Aben-

sour, y hasta su reciente desaparición, el mismo Pierre -- Clastres.

- (151) Víd., al respecto, Díaz, C., 1975 C, 56-59. El resumen completo de la lectura que Mounier hace de la posición anarquista ante el fenómeno del poder, según el profesor Díaz, sería:

- 1º.- Mounier acepta y reconoce la crítica anarquista al poderío, pero quiere mantener el poder-autoridad moral.
- 2º.- Mounier reconoce que los sistemas que juegan con una democracia monosilábica, permanecen extraños al alma popular, de ahí su complacencia en reproducir la crítica anarquista a los falsos profetas del pueblo para el pueblo.
- 3º.- Pero al final vacila al pensar qué sería una comunidad sin directores, y busca restituir de algún modo - el concepto de soberanía popular.
- 4º.- Por esto mismo retrocapta al Estado, pero distingue - entre un Estado-fuerza, que niega, y un Estado-debilidad, que afirma.

Por fin, y en el terreno de lo metafísico, la proximidad - entre personalismo y anarquismo se desvanece. Dios es para el anarquismo vitando, y para Mounier un constitutivo esencial de la persona. Aunque el personalismo no se dice confesional, sin embargo, en su mayoría es teísta y ve al hombre al lado de otro hombre, bajo la advocación de un Dios que es Padre. Para el anarquismo, Dios es una idea alienadora, Supremo Autoritario, Estado Opressor (cfr., pág. 59). Muchos otros estudios del profesor Díaz interesan para las relaciones entre personalismo y anarquismo. En concreto, - víd., 1972 B, 1973 C, 1975 B, 1972 A.

- (152) El tema ha sido tratado con profundidad por Prevost, A., - L'affrontement, médiation de la force et de la générosité selon E. Mounier, Mem. de Lic., Universidad de Lovaina, -- 1971.
- (153) Acerca de la temática del pacifismo y su relación con la - doble vocación en la que se expresa el compromiso, como vocación política y como vocación profética, víd., Díaz, C., 1975 A y Giorgis, E. de, 1975. Del mismo Mounier, víd., -- además, III, 473-475, 503-504 y sobre todo, su estudio - Les chrétiens devant le problème de la paix, parte del libro genéricamente titulado Pacifistes ou bellicistes?, Les Editions du Cerf, París, 1939; ahora en I, 903-963.
- (154) Que nosotros sepamos, no existe un estudio monográfico de consideración acerca de la noción de Estado en Mounier, a no ser el artículo de Simonet, M., 1973. No obstante, consideramos útiles, a propósito, las siguientes lecturas: -- Seeger, W., 1968; Domenach, J.M., 1966; Campanini, G., - 1968; Zaza, N., 1955; Limone, G., 1980; Nicastro, L., 1974;

Winock, M., 1974; Peignou, P., 1961; Guyer, M.T., 1976; Bachoc, R., 1976.

- (155) Mounier no se ocupa de la idea de patria más que por exigencias del espiritualismo que aflora en cierta medida entre los referentes de su discurso político. En definitiva, no es un tema que le apasione. Aparte del lugar citado, no se encuentran otras referencias en su obra, a excepción de un pequeño párrafo en IV, 507. Si se ocupó quizás con más intensidad de este tema entre la familia personalista, Lacroix, J., *Personne et amour*, op. cit. Más importancia concede sin duda nuestro autor al tema de la nación. Y frecuentemente para rechazar el nacionalismo liberal-burgués. Vid., al respecto; "el nacionalismo aparece hoy con toda evidencia como anticuado, ruinoso y regresivo" (III, 517).
- (156) Cfr., al respecto, I, 249, 971-972, 996-997, 638-640, 696-699, 711, 718, 876; III, 235-236, 521. Sobre este punto, - vid., Moix, C., 1964, 220; Guissard, L., 1962, 46, 71, 94; Díaz, C., 1978, 38-39; Barlow, M., 1975, 155; Bedeschi, -- G., 1977, 71. Vid., asimismo, las interesantes reflexiones que en favor del pluralismo político opone Mounier a los fascistas italianos en el artículo Dialogue sur l'Etat fasciste, cit., pág. 734.
- (157) Cfr., al respecto, I, 259, 337-340, 394-395, 441, 971, - 618, 689-690, 693, 712-718; 788-796; III, 519, 203, 513, - 515, 519, 521; IV, 111, 188-189. Vid., sobre la democracia en Mounier, especialmente, Anhoury, S., 1967, 124 y ss.; - Godot, D., 1970, passim; Guchet, Y., s/f; Rodríguez Arias, L., 1966. Vid., asimismo, Moix, C., 1964, 57, 111; Barlow, M., 1975, 125, 138, 156, 165-167, 191; Rigobello, A., 1965 A, 103-104; Garaudy, R., 1961, 163; Zaza, N., 1955, 37 y ss.; Montani, M., 1959, 224. Vid., además, de Mounier, el artículo, Dialogue sur l'Etat fasciste, cit., págs. 732, - 733 y 735; el profundo debate sobre la ambigüedad del término en Reflexions sur la démocratie, respuesta de Mounier a la encuesta filosófica de la UNESCO sobre "Los conflictos actuales de las ideologías", publicada originalmente en "Cahiers de l'Unesco", París, 6-20 de abril de 1949, y ahora en B.A.E.M., n° 41, mayo de 1973, págs. 21 y ss.; y el pequeño ensayo, Pour une démocratie personaliste, publicado inicialmente en "Le Voltigeur", n° 3, 2 de noviembre de 1938; ahora en B.A.E.M., n° 23-24, diciembre de 1964, - págs. 9 y ss. En este artículo se contiene lo que quizás constituye la más apretada designación personalista de la democracia, desde un punto de vista sistemático. Todo estudio de la idea de democracia en Mounier, debe consultar este considerable esfuerzo de síntesis.
- (158) Cfr., I, 332, 543-550, 660-665, 696-697, 710, 802; III, - 522-524, 513-515, 519; IV, 275-276, 790. Remitimos, para -

lo referente a la economía, a nuestro precedente estudio. - Vid., supra, págs. 336 y ss. En cuanto a la cultura, vid., Boeck, G. de, 1970; Cavallon, G., 1974; Charpentreau, J., - 1966; Holstein, B., s/f; Lahbabi, M., 1961; Wilkanowicz, -- S., 1963. Vid., asimismo, Criado, M.J., 1970; Borne, E., -- 1972 A, y Díaz, C., 1969 B.

- (159) Cfr., sobre todo, I, 543-546, 634, 638, 709, 719; III, - - 519-520.
- (160) Cfr., I, 711, 546; III, 519. Vid., a propósito, Limone, -- G., 1980, 516 y ss.
- (161) Cfr., I, 398, 414-417, 421, 456, 461, 715, 431-434, 163. - 165, 345-351. III, 226, 238, 448, 512, 520, 531-532; IV, - 488, 624, 748. Vid., asimismo el artículo, Frontières du parti, cit., passim. Sobre el juicio de Mounier a los partidos políticos, vid., Guissard, L., 1962, 94-95; Moix, C., 1964, III, 286 y ss.; Díaz, C., 1978, 53; Barlow, M., - 1975, 78, 79, 152, 166-167; Rigobello, A., 1955 A, 104; -- Borne, E., 1972 A, 36. Sobre la crítica de Mounier a las "democracias cristianas", vid., Rauch, R., 1964; Borne, -- E., 1951; Olmi, M., 1975; Comín, A., 1974 B y Zanon, R., - 1977.
- (162) Cfr., I, 663, 699, 718, 796-806; III, 518. A propósito, -- vid., Kinsky, F., 1976 y Vuyenne, B., 1981. Remitimos además a la exposición del proyecto de Estado personalista -- que realizamos más tarde. Vid., infra, págs. 516 y ss.
- (163) Cfr., sobre todo, I, 724-728, 938-939, 931-935; III, 517-- 518; IV, 33-34, 194-196, 173, 179, 177, 214-227. En general, vid., la serie de artículos sobre el pacifismo necesario ante una amenaza de 3ª guerra mundial y los análisis de Mounier acerca de las relaciones internacionales en, -- IV, 170-259. Sobre estos aspectos del pensamiento político de Mounier, vid., sobre todo, Collot Guyer, M.T., 1976 (extractos en B.A.E.M., nº 50-51, febrero de 1979, págs. 3- - 19); cit. en la bibliografía de la presente tesis como Guyer, M.T. Vid., también, Bachoc, R., 1976.
- (164) Op. cit. Vid., especialmente las págs. 220 y ss.
- (165) Ibid., pág. 221.
- (166) Ibid., pág. 221.
- (167) Ibid., pág. 226.
- (168) Ibid., pág. 227. El subrayado es de Mounier.
- (169) Ibid., pág. 227.



- (170) Ibid., págs. 223, 232 y 237-238.
- (171) Saint-Just, "Rapport du 19 vendémiaire an II". Citado por Mounier, *ibid.*, pág. 222.
- (172) Cfr., pág. 226.
- (173) Ibid., pág. 222.
- (174) Ibid., pág. 223.
- (175) Ibid., pág. 227.
- (176) Ibid., pág. 227.
- (177) Ibid., pág. 228.
- (178) Ibid., pág. 230.
- (179) Ibid., pág. 230.
- (180) Ibid., pág. 231.
- (181) Ibid., pág. 231.
- (182) Ibid., pág. 233.
- (183) Ibid., pág. 234.
- (184) Ibid., pág. 234.
- (185) Ibid., pág. 234.
- (186) Ibid., pág. 234.
- (187) Cfr., el n° de marzo de ese año, págs. 874 y ss.: Quelques conclusions y Lignes de structure d'un pouvoir politique.
- (188) Sobre ello, *vid.*, Hauriou, M., Précis de droit constitutionnel, París, 1907; trad. esp., de C. Ruiz del Castillo, Principios de Derecho público y constitucional, Reus, Madrid, 1927. *Vid.*, asimismo, Aux Sources du droit: le pouvoir, l'ordre et la liberté, en "Cahiers de la nouvelle journée", París, 1933; La Théorie de l'institution et de la fondation, "Cahiers de la nouvelle journée", París, 1925; trad. esp., Buenos Aires, 1968.
- (189) Cfr., Quelques conclusions, cit., pág. 875.
- (190) Ibid., pág. 876.
- (191) Cfr., pág. 876. La expresión "democracia permanente" debe

tomarse como sinónimo de "gobierno de masas": cfr., pág. - 875.

- (192) Sin hablar de personalismo en concreto, Gurvitch parece -- dar cabida a esta interpretación en Les idées maîtresses de M. Hauriou, en "Archives de Philosophie du droit et de sociologie", núms. 1-2, París, 1931. Vid., también en este sentido, de Gurvitch, L'Idée du Droit social, cit., págs. 647-710, en donde el autor destaca el combate de Hauriou -- contra la oposición vana entre normativismo y sociologis-- mo; su lucha contra el estatismo, la rigidez, el esquema-- tismo de la regla abstracta del derecho y en favor de la -- espontaneidad viva, de la "duración creadora", etc. Entre nosotros, vid., Medina Echevarría, Situación presente de -- la filosofía jurídica, Madrid, 1935, págs. 114 y ss. Vid. también el prólogo de A. Baratta a la traducción italiana de La théorie de l'institution et de la fondation, realiza da por W. Cesarini Sforza, Giuffrè, Milán, 1967. Para un -- estudio más general de la teoría de la institución y sus -- aplicaciones en el sentido del reformismo político, vid., Ruiz-Giménez Cortés, J., La concepción institucional del -- Derecho, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1944, es pecialmente, págs. -- y ss. Legaz Lacambra señaló, en una línea nada incompatible con la orientación personalista, -- que "en general, el Derecho tiende a evolucionar de lo con tractual a lo institucional: es la evolución de un pensa-- miento individualista a un pensamiento comunitario"; cfr., su Filosofía del Derecho, Bosch, Barcelona, 4ª edic., pág. 157.

- (193) Hauriou, M., Principes de droit public, París, 1910.

- (194) Hauriou, M., La théorie de l'institution et de la fonda-- tion, cit., págs. 39-40 de la trad. esp. citada. Estas con sideraciones provienen de Renato Treves, Introduzione alla Sociologia del Diritto, Einaudi, Turín, 1977. Citamos por la trad. esp. de M. Atienza, Taurus, Madrid, 1978, pág. -- 67.

- (195) Quelques conclusions, cit., pág. 876. Más adelante Mounier justifica así el proyecto: "Nosotros hemos venido mostran-- do una gran repugnancia por los 'planes' institucionales -- abstractos que inducen a la pereza de espíritu y se apar-- tan de la realidad. Si bien estamos sólidamente convenci-- dos de estos riesgos, pensamos que no es ilegítimo elabo-- rar esquemas directores, de los que es sabido que sus pro-- puestas plantean más problemas de los que resuelven, pero que tienen la virtualidad de eliminar ciertas líneas de in vestigación y de orientar globalmente a los espíritus". -- Cfr., Lignes de structure d'un pouvoir politique, cit., -- pág. 880.

- (196) Ibid., págs. 874-875. Más adelante añade: "Vemos cómo es - falso querer asimilar la fidelidad del mandatario a la imagen de la adecuación estática, de un contenido que guarda la forma de un continente. La fidelidad no es una docilidad, es una tensión creativa, una creación continua. El representante, teniendo en cuenta los intereses de la nación y las voluntades expresadas por sus electores, en su calidad de hombre inteligente y libre, podrá, en las coyunturas de la acción, elegir de forma diferente a los que le - han elegido, aunque en nombre de los mismos principios. Es al gobierno a quien corresponde apreciar cuándo la ruptura es de tal intensidad que conviene reexaminar la investidura" (pág. 877).
- (197) Ibid., pág. 875.
- (198) Ibid., pág. 875.
- (199) Cfr., pág. 875. También puesto de manifiesto por Hauriou.
- (200) Ibid., pág. 876. En otros lugares de su obra, generalmente más filosóficos, o menos señaladamente políticos que éste, Mounier desarrolla la crítica de la voluntad general, aunque siempre con breves pinceladas. Vid., al respecto, I, - 165, 338, 712-713, 717-718; III, 518-520; IV, 40 y ss., -- 50-72, 76-90, 96-98; vid., asimismo, Dialogue sur l'Etat fasciste, cit., pág. 733. Vid., al respecto, en especial - el estudio de Ferrari, B., Mounier e l'ideologia dell'ottantanove, en la revista "vita e pensiero", n° 38, Milán, 1955. Vid., también, Montani, M., 1959, 163-168, 203 y ss. y Rigobello, A., 1955 A, 103.
- (201) Ibid., pág. 876.
- (202) Ibid., pág. 876.
- (203) Ibid., pág. 877. Sobre el "Consejo supremo", vid., infra, nota 229. Sobre el "Estatuto de la persona", vid., infra, págs. 544 y ss. del presente capítulo.
- (204) Ibid., pág. 878.
- (205) Ibid., pág. 877.
- (206) Ibid., pág. 877.
- (207) Ibid., pág. 876.
- (208) Literalmente, la expresión de Mounier en este caso es: - - "élargissement des vues", cfr., pág. 878.
- (209) Ibid., pág. 878.

- (210) Expresión literal de Mounier, pág. 878.
- (211) Mounier califica de "demagógicas" las campañas en favor de la reducción del sueldo de los parlamentarios: pág. 879.
- (212) Cfr., para todo ello, págs. 878-879.
- (213) Víd., Lignes de structure d'un pouvoir politique, cit., -- 880.
- (214) Ibid., pág. 880.
- (215) Ibid., pág. 882.
- (216) Víd., infra, notas 221-226.
- (217) Cfr., Lignes de structure..., cit., pág. 882.
- (218) Ibid., pág. 882. Aunque Mounier no especifica más, esta regla parece suficientemente progresiva de por sí, e incluso, revolucionaria.
- (219) Sobre la composición y funciones de este consejo, víd., in fra, nota 229.
- (220) Expuesto en Lignes de structure..., cit., pág. 887.
- (221) La Asamblea comunal, como organismo de democracia directa está compuesta por todos los ciudadanos que desempeñan un papel activo en la vida comunitaria, es decir, los hombres y mujeres de 25 a 60 años, excluyéndose a las "juventudes" y los jubilados.
- (222) El consejo comunal se compone de 11 consejeros. Nombra a su jefe, el representante comunal. Sus funciones son: 1) - controlar los servicios públicos (cada consejero es delegado de un servicio público); 2) tomar decisiones administrativas de interés comunal; 3) votar los mandatos indicativos para los consejeros regionales emanados de él, sobre cuestiones de política regional o general; 4) reunir y consultar a la Asamblea comunal al menos una vez al año. Se elige por un período de 6 años. Pero cada consejero puede ser destituido separadamente, en el curso de una sesión anual de la Asamblea comunal o en una sesión extraordinaria.
- (223) El Comité regional orienta y controla la política regional en el intervalo entre sesiones del Consejo regional.
- (223) Son funciones del Consejo regional: 1) Control de los servicios públicos a escala regional; 2) Votar las leyes regionales; 3) Orientar y controlar la política regional; --

- 4) Votar los mandatos indicativos para el comité nacional, sobre cuestiones de política general y 5) Reunir una vez al año la Asamblea de consejos comunales. Se elige para 6 años. Pero cada consejero puede ser destituido separadamente por la asamblea anual de los consejos comunales. Existirá un Comité regional, de 3 miembros, elegido por el Consejo regional.
- (224) Son funciones del Consejo nacional: 1) Votar las leyes nacionales; 2) Deliberar sobre cuestiones internacionales y 3) Examinar e inspirar las decisiones del comité nacional. Se renueva cada 6 años. Es constituido por los consejos regionales.
- (225) El Comité nacional se compone de 15 miembros elegidos por el Consejo nacional en su seno. Elige un presidente. Controla los servicios públicos regionales a escala nacional. Participa en el gobierno de los 3 servicios públicos nacionales (Vid., poder ejecutivo).
- (226) En la escala internacional, se prevee la posibilidad de -- constituir, en un momento más posterior, un "Consejo interconfederal", compuesto por los comités nacionales de las -- diversas naciones.
- (227) El ejecutivo queda confiado a los directores que son nombrados y controlados, en cada nivel federal, por el consejo correspondiente, pero no pueden ser destituidos de sus funciones, sino por sus superiores jerárquicos o, para los que pertenecen al nivel superior de la escala, por el Consejo supremo.
- (228) En cada región existen los siguientes servicios: 1) Servicio de la vivienda y urbanismo; 2) Servicio de transportes comunes y vías de comunicación; 3) Servicio de Correos y Telégrafos; 4) Servicio de la difusión (Prensa, Edición, Radio, Cine, Propaganda); 5) Servicio de la salud pública; 6) Servicio de finanzas y del material (cooperativas de ahorro, cajas de depósito y consignación, bancos de cuentas, servicios de la gestión de la propiedad colectiva, presupuesto público general, etc.); 7) Servicio del Interior (demografía, estado civil, migración pública, policía y orden público); 8) Servicio de coordinación y control del poder económico regional; 9) Servicio de coordinación y de control del poder educativo y cultural; y 10) Servicio de coordinación del poder judicial. Los servicios regionales se ramifican administrativamente hasta la comuna. Pero entre estas dos escalas no habrá distribución uniforme para todos los servicios. Algunos de ellos, como el de transportes comunes o Correos y Telégrafos, podrán quizás mantener relaciones directas de región a comuna. Para -- otros, será necesario crear uno o incluso dos escalones in

termedios, en forma de distritos que agruparán varias comunas. El servicio de la difusión no llevará sus ramificaciones hasta la escala comunal, como el servicio de la vivienda y el servicio del Interior. En un mismo servicio algunas ramas alcanzarán el nivel comunal y otras no pasarán de la sub-región o distrito. El servicio de salud por ejemplo, limitará sus organismos de higiene al distrito. Estableceré los de medicina curativa en la comuna y los de medicina preventiva en la empresa.

- (229) El Consejo supremo se encarga de velar por el respeto del "Estatuto de la persona". Garantiza a la nación frente a todos los abusos de poder que puedan provenir del legislativo, el ejecutivo, el económico, el judicial o el cultural. Examina las decisiones y controla los actos de los diferentes consejos y comités nacionales y regionales, bien directamente, bien en apelación. Se elige por sufragio directo por todos los ciudadanos, a razón de un consejero supremo por región y por un período de 6 años, coincidiendo con la elección de los consejeros comunales y regionales, a fin de que cada dos años pueda concretarse la voluntad popular, que se podrá expresar, mientras tanto, por medio de las asambleas comunales. Puede autodisolverse en el curso de una sesión por decisión de un tercio de sus miembros.
- (230) El referendun se reserva para las cuestiones importantes. Se podrá realizar a escala regional o nacional. Corresponde al Consejo supremo decidir qué cuestiones deben ser sometidas a consulta popular. (Para todo lo que antecede, vid., Lignes de structure..., cit., págs. 883-886).
- (231) Dado el insignificante espacio reflexivo que Mounier dedica al Derecho, no puede hablarse de una bibliografía estimable al respecto. Mounier hace más frecuentemente alusión, e incluso dedica considerables esfuerzos al tema de la justicia. Cfr., el artículo Y a-t-il une justice politique ?, cit., y el capítulo "La justice dans la révolution et dans l'Etat", de la obra Les certitudes difficiles, cit.; ahora en IV, 31-107. El resto de referencias cercanas a una reflexión iusfilosófica, se reparten de forma dispersa y nunca sistemática por el resto de la obra de nuestro autor. Para localizarlas, cfr., sobre todo, I, 328, 332, 338, 407, 439, 441, 470, 490, 494, 501, 505, 507, 509, 510, 512, 513, 520, 527, 537, 538, 544-547, 549, 568, 620, 640, 685-687, 696, 699, 705, 709-711, 715, 717, 867, 971; II, 714, 509, 547; III, 389, 459, 460, 473, 519, 520; IV, 99-104. Las primeras reflexiones de cierta entidad sistemática, sobre el tema del Derecho en Mounier, que nosotros sepamos, aparecen en la obra de Giuseppe Limone, Fede, politica e Diritto nel personalismo di E. Mounier, op. cit., espe-

cialmente, págs. 445-563. Otras consideraciones de importancia, en relación con el proyecto de "Declaración de derechos de las personas y las comunidades" (vid., IV, 99 y ss.) que elaboró Emmanuel Mounier con la colaboración de un equipo de la revista "Esprit" en 1944-1945, se contienen en la tesis doctoral de Marie-Thérèse Collot-Guyot, La cité personaliste d'E. Mounier, cit., págs. 364-373. - --

Otras parciales y muy anecdóticas referencias al tema, pueden verse en Díaz, C., 1978, 116; Rigobello, A., 1955 A, - 103; Borne, E., 1972 A, 64; Campanini, G., 1968, 282-285; Zaza, N., 1955, 84; Martín Retortillo, S., 1963; Vázquez, F., 1973 A; Abril Castelló, V., 1967, 1966 B y C, y 1967 - C; Pigliaru, A., 1950.

Ciertamente, podemos decir que en el ámbito del pensamiento personalista cercano a Mounier, es la obra de Jacques Maritain la que contiene una reflexión iusfilosófica más significativa. En este sentido, es justo mencionar aquí las aportaciones de Maritain a una Filosofía del Derecho en sentido personalista, aunque, la primacía de la orientación neo-tomista en la filosofía maritainiana, aconseja en todo caso, marcar bien las diferencias entre los que, durante cierto tiempo, fueron maestro y discípulo. De Maritain habría que retener sobre todo, los intentos de remodelar la clásica fundamentación aristotélico-tomista de la idea de derecho natural, así como una considerable implantación personalista en la tarea de construcción de un concepto progresista de los derechos del hombre. Si bien es lícito reconocer el mayor espacio reflexivo que el momento iusfilosófico ocupa en la obra de Maritain, también es necesario, por razones de evidencia, aceptar el mayor realismo sociológico o sociologista, e incluso el mayor grado de intención socializante o socialista que las intuiciones y reflexiones mounierianas acerca del Derecho, ponen de manifiesto, tal como veremos en su momento, lo cual es debido a la influencia marxiana, proudhoniana y de autores como Heurieu y Gurvitch en determinados aspectos del pensamiento político de Mounier. Una instancia iusnaturalista es perceptible, como elemento aislado de la idea mounieriana de Derecho, en puntuales referencias críticas del discurso público de nuestro autor (por ejemplo, en sus reflexiones sobre el derecho de propiedad; cfr., I, 501 y ss.), pero se puede decir que la proclividad teórica de Mounier frente a la problemática del Derecho y del Estado en general, se expresa más sensiblemente en términos sociologistas o positivistas. La dispersión y el conocido carácter antisistemático del fundador de "Esprit" se dejan notar -- quizás más que en otras ocasiones en el ámbito del discurso sobre las formas públicas. Y ello hace que en lo referente a la noción de Derecho, ninguna vigencia presente un carácter definitivo. En todo caso, interesa situar la reflexión personalista sobre el Derecho, en primer término, en torno a Jacques Maritain y en concreto, en torno a sus

obras, ya citadas: Humanisme Integral (especialmente, el capítulo V, apartado II, "La liberté des personnes", págs. 183 y ss.); Les droits de l'homme et la loi naturelle, y L'homme et l'Etat. Para todo ello, vid., especialmente, -- Peces-Barba Martínez, G., 1972, 174-193. Vid., asimismo, -- Branco, C., Les droits de l'homme et la loi naturelle de Jacques Maritain, Oléo, Lisboa, 1945; Chenu, M., recensión crítica de Humanisme Integral, en "Bulletin Thomiste", París, 1938; Lecombe, O., estudio crítico de Du regime temporel et de la liberté, en "Revue de Philosophie", París, 1934; Lapiere, J.W., L'Homme et l'Etat selon Jacques Maritain, en "Les Etudes philosophiques", Marsella, 1953; -- Naudon de la Sotta, C., Maritain, ensayo sobre su filosofía jurídica y social, Santiago de Chile, 1947. Pero no se agota en Maritain la posibilidad de fundar una reflexión iusfilosófica personalista. Algunos estudiosos italianos se mueven en esa vía. Cfr., para ello, Boldon, G., Il problema del personalismo giuridico in Italia (tesis doctoral), Ferrara, 1974 (contiene algunas referencias sobre Mounier). Por otra parte, Jean Lacroix puede ser considerado como el miembro del círculo "Esprit" que ostentó la titulación oficiosa de "filósofo del Derecho del grupo". De este autor, vid., al respecto, especialmente, La personne humaine et le droit, "Archives de Philosophie du droit et sociologie juridique", París, 1938; Signification du droit naturel, en la revista "Chronique Sociale de France", nº 3-4, Lyon, 1971, págs. 75 y ss. Su última obra más conocida entre los lectores españoles, El personalismo como anti-ideología, op. cit., contiene sustanciosas reflexiones críticas en torno a la problemática del Derecho en sus páginas 123 a 163. Del mismo autor puede verse, en relación con la distinción "vida pública-vida privada" y sus derivaciones en el orden de la reflexión iusfilosófica, el artículo, Le public et le privé (Lección en la "Semaine Sociale" de Grenoble, julio de 1960); ahora en "Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée", nº 111, París, marzo de 1961, págs. 1-35. Se aproxima a los principios filosóficos del personalismo mounieriano, e incluso los utiliza en su concepción del Derecho, Louis Le Fur, Grands problèmes du Droit, París, 1937, y, del mismo autor, Le but du droit. Bien commun, justice, sécurité, en "Annuaire de l'Institut International de Philosophie du droit et de Sociologie juridique", vol. III, París, 1937, págs. 1-17. Citemos finalmente las referencias a Mounier que se recogen como apoyatura argumentativa en Johannes Messner, Etica social, política y económica a la luz del derecho natural, Rialp, Madrid, 1967.

Finalmente, para una vinculación entre la temática central del Personalismo (la noción de persona) y la reflexión iusfilosófica, vid., especialmente, Conella, G., La persona nella filosofia del Diritto, Giuffrè, Milán, 1938; reimpr. 1959, sobre todo, págs. 205 y ss.; Pigliaru, A., La persc-



umana e l'ordinamento giuridico. Giuffrè, Milán, 1953; sobre la diferencia entre "sujeto de derecho" y "persona", - vid., Le Senne, R., Sujet et personne, en "Anali della Scuola Normale Superiore di Pisa", 1936, págs. 85 y ss. -- Vid., asimismo, Miceli, G., La personalità nella filosofia del diritto, Milán, 1922; Legaz Lacambra, L., La noción jurídica de la persona humana y los derechos del hombre, - "Revista de Estudios Políticos", n.º 55, Madrid, 1951; y -- del mismo autor, Humanismo, Estado y Derecho, Bosch, Barcelona, 1960, sobre todo, págs. 112 y ss.

- (232) Cfr., Y a-t-il une justice politique ?, op. cit.
- (233) La gaja ciencia, § 267 (citado por Mounier).
- (234) Cfr., Y a-t-il une justice politique ?, cit., págs. 220-221.
- (235) A propósito, dice Mounier más tarde, en el mismo texto que "la justicia es sólo un valor, porque no es medible". Cfr. pág. 230.
- (236) Vid., supra, págs. 472 y ss.
- (237) Cfr., supra, págs. 181 y ss. del capítulo sobre el conocimiento.
- (238) Cfr., supra, págs. 84 del capítulo sobre el sujeto.
- (238) (Bis) Quizás, de las creaciones reflexivas de este autor, la que mejor contribuya a delimitar una noción del Derecho aceptable para el personalismo, sea la descripción sistemática de la estructura de la experiencia jurídica, que Gurvitch elabora con posterioridad a sus investigaciones sobre "la idea de Derecho Social", integrándolas y potenciándolas con una serie de críticas y de adquisiciones teóricas, provenientes tanto de filósofos (William James, Bergson, Frédéric Reuh, Husserl, Scheler, E. Lévy) como de juristas (François Gény, L. Petrazicky, Gustav Radbruch, Maurice Hauriou). La descripción sistemática de la experiencia jurídica de Gurvitch se recoge en su obra: L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit, Editions A. Pédone, París, 1935, págs. 63-81.
- (239) Vid., a propósito, Gurvitch, G., Idée du Droit social, - cit., págs. 104 y ss.; Le temps présent e l'Idée du Droit social, Vrin, París, 1932, págs. 282 y ss.; L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du Droit, cit., - págs. 73-74.
- (240) Blaise Pascal, Pensées, en Oeuvres complètes, Editions du Seuil, París, 1963, especialmente, págs. 509 y 512 (trad.

esp., de X. Zubiri, Espasa-Calpe, Madrid, 1ª edición, - -- 1940).

- (241) Para un examen más contemporáneo de estas problemáticas, - vid., Bobbio, N., Teoria dell'Ordinamento giuridico, Giapicelli, Turín, 1960, págs. 60 y ss., especialmente sobre la relación Derecho-poder. Sobre este punto, vid., Peces-Barba Martínez, G., 1978, 219-241, y la bibliografía allí citada. Sobre la relación Derecho-amor, vid., Legaz Lacambra, L., El Derecho y el amor, Bosch, Barcelona, 1976 y Peces-Barba Martínez, G., El Derecho y el amor, sus modelos de relación, en "Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid", n° 67, Madrid, 1982, - págs. 65-79. Ruiz-Giménez Cortés, J., Derecho y vida humana, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 2ª edición, - 1957, págs. 143 y ss.; Introducción a la Filosofía jurídica, EPESA, Madrid, 1945 (1ª edición) 1960 (2ª edición). -- Vid., también, Jean Lacroix, El Personalismo, 1973 B, y -- del mismo autor, Personne et amour, Le Seuil, París, 7ª -- edición, 1970.
- (242) Cfr., L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du Droit, cit., pág. 65.
- (243) Limone señala como ésta puede ser considerada también una posición contemporánea, como lo muestran polémicas tales - como la abierta por Norberto Bobbio, en 1973, sobre democracia y Socialismo. Cfr., Bobbio, N., Democrazia socialista ?, en VV.AA., Omaggio a Nenni, aparecido en los "Quaderni di Mondoperaio", 1973; Democracia representativa y teoría marxista del Estado, en la revista "Sistema", n° -- 16, Madrid, 1977, págs. 3-31; trad. española de los artículos: ¿ Existe una doctrina marxista del Estado ? y ¿ Qué alternativa a la democracia representativa ?, publicados - en la revista "Mondoperaio", en 1975; Quale socialismo ? Discussione di un'alternativa, Turín, Giulio Einaudi Editore, 1976; trad. esp., Plaza/Janés, Barcelona, 1977 (algunos textos del original, traducidos también en la revista "Sistema", n° 16, Madrid, 1977); sobre ello, vid., Ruiz-Miguel, A., Democracia y Socialismo en Bobbio, en "Sistema" n° 17-18, Madrid, 1977, págs. 175-185.
- (244) Vid., los artículos de "Esprit": Faut-il refaire la Déclaration des Droits ?, n° de Diciembre de 1944, págs. 118-120; Faut-il réviser la Déclaration des Droits ?, n° de -- marzo de 1945, págs. 581-590; Faut-il réviser la Déclaration des Droits ? (suite), n° de abril de 1945, págs. 696-708, y Faut-il réviser la Déclaration des Droits ? (fin), n° de mayo de 1945, págs. 850-856. De esta serie de artículos, las Oeuvres recogen el texto definitivo del proyecto, publicado en mayo de 1945; cfr., IV, 99-106.

- (245) Como nos recuerda el mismo Mounier, el texto fue elaborado de forma clandestina durante la Resistencia y llegó a figurar como elemento de prueba en el proceso "Combat" en 1942 (vid., supra, nota 48), después de haber sido sometido a una comisión en la que figuraban André Philip, Henri Maurrou, Jean Wahl, Joseph Hours, el padre Desqueyrat y Lucien Freisse (cfr., IV, 98). Como refiere M.T. Collot Guzyer (1976, 364), por la misma época se elaboraron otros programas cercanos en ideas al de "Esprit". El movimiento "Libérer et fédérer", vinculado a Jules Moch y Vincent Auriol, presentó en julio de 1942 un "programa de acción" basado en un federalismo por ramas de actividad, muy próximo a las ideas de Proudhon, al tiempo que el "partido socialista clandestino" puso a punto al final de 1943, un conjunto de medidas económicas y sociales que fue parcialmente utilizado por el "Conseil National de la Résistance", reunido en sesión plenaria el 15 de marzo de 1944 (cfr., Miche, H. y Mirkine-Guetzevitch, B., Les idées politiques et sociales de la Résistance, P.U.F., col. "Esprit de la Résistance", Paris, 1954, págs. 196-198, 202-208 y 215-218). El programa del partido socialista, cuya finalidad era convertirse en programa común para socialistas y comunistas, será violentamente atacado por el partido comunista, e incluso antes de salir de la clandestinidad, ambos partidos se opondrán en una dura polémica (cfr., ibid., págs. 218-248). Hay que señalar que todas estas disposiciones conciernen más bien a problemas económicos y sociales que a los derechos individuales o a la instauración de nuevas estructuras políticas. En esto reside la originalidad de la Declaración propuesta por Mounier frente a las otras. Por su parte, André Heurieu intentará una síntesis del pensamiento de la Resistencia, basado en dos ejes: libertad y socialismo. Pero, en realidad, se trata de un "socialismo humanista" que se distingue del colectivismo, en el sentido de que trata de preservar la libertad individual y orientarse hacia un ideal de justicia social y de igualdad (cfr., Heurieu, A., Le socialisme humaniste, Fontaine, Argel, 1944, 225 págs.). Por otra parte, sobre la utilización del proyecto "Esprit" en la elaboración de la Constitución francesa de 1946, vid., el artículo de Mounier, La dégradation des droits, en "Esprit", n° 121, abril de 1946, págs. 677-680, en donde se puede comprobar detalladamente, la traslación directa de artículos del proyecto al proyecto constitucional (vid., especialmente, la lista de artículos en pág. 679).
- (246) Jacques Maritain propugnerà asimismo la redacción de una "Carta" en la cual se definan los derechos y las relaciones de los miembros, del cuerpo político entre sí y con el Estado, en el cuadro de unas instituciones pluralistas (cfr., Maritain, J., L'Homme et l'Etat, cit., págs. 104-105). En el plano internacional, Maritain rendirá homenaje

a las Naciones Unidas por el esfuerzo por ellas realizado, al conseguir conciliar ideologías contrarias en una "Declaración Universal" que se refiere a los derechos inherentes a toda persona humana, al tiempo que reclama el reconocimiento de unos derechos sociales (cfr., Maritain, J., - - ibid., págs. 69-99). Sobre ello, vid., Peces-Barba Martínez, G., 1972, 179 y ss.

- (247) Posteriormente, como él mismo confiesa, Mounier se volvió bastante escéptico respecto de esta clase de documentos -- (IV, 96).
- (248) La modificación había sido propuesta por J.J. Chevalier, a fin de que la Declaración estuviese en conformidad con - - otros textos similares elaborados en la Resistencia. Por - - otra parte, Chevalier retomará el texto de Mounier, en un estilo más jurídico, pero con un espíritu un tanto diferente (cfr., Chevalier, J.J., Un projet modifié, en "Esprit", nº 108, de marzo de 1945, págs. 586-590). Y Mounier rechazará suprimir el título relativo a los "derechos del Estado", a pesar de que pudiese parecer contradictorio definir tales derechos en una declaración consagrada a su limitación (cfr., Faut-il réviser la Déclaration des Droits ? -- (suite), cit., pág. 704) (vid., Collot Guyer, M.T., 1976, 369).
- (249) Vid., Faut-il réviser... (suite), cit., pág. 702, sobre la oposición de Léo Hamon, uno de los colaboradores en el proyecto, a la institucionalización de la libertad de enseñanza.
- (250) Cfr., sobre todo, las críticas de Maxime Leroy a todo el - título II del inicial proyecto elaborado por Mounier; - - Faut-il réviser... (suite), cit., págs. 705-708.
- (251) Mounier había teorizado ya en Révolution Personnaliste et Communeutaire, R.P.C., acerca del derecho a la insurrección, rememorando las ideas de la teología clásica. Vid., al respecto, I, 439 y ss.
- (252) Cfr., "Esprit", nº 105, diciembre de 1944, pág. 127 (art. 45).
- (253) Vid., La dégradation des droits, cit., pág. 678. Como refiere Collot-Guyer, "rechazado por referendum, el proyecto de Constitución será reelaborado y en lugar de esta declaración se establecerá un sucinto preámbulo que pondrá el - acento en los derechos sociales y la 'union française', pero ya no tendrá nada de comparable con el texto de Mounier" (Collot Guyer, M.T., 1976, 373).
- (254) Vid., supra, págs. 346 y ss.

- (255) Víd., para el correlativo de estas articulaciones dialécticas de Limone en Mounier, III, 462-463 en relación con -- III, 451-456 y III, 503-506.
- (256) Víd., también al respecto, Cheminements du personnalisme, cit., pág. 12.
- (257) Víd., nuestro análisis de la dialéctica histórica del Derecho, expresada en Y a-t-il une justice politique ?, op. -- cit. Cfr., supra, págs. 107 y ss.
- (258) Para el tema de la desaparición del Derecho, víd., Lukic, - R., Théorie de l'Etat et du Droit, Dalloz, Paris, 1974; -- Szabo, I., Les fondements de la théorie de droit, Akademiai -- Kiadó, Budapest, 1973; Zolo, D., La teoria comunista dell'estinzione dello Stato, De Donato, Bari, 1974. Entre nosotros, víd., Capella, J.R., Sobre la extinción del Derecho y la supresión de los juristas, Fontanella, Barcelona, -- 1970, y sobre todo, para la localización de la temática en las fuentes marxianas, víd., Peces-Barba Martínez, G., -- 1978, 261 y ss.

(sigue en folio siguiente)

- (259) La bibliografía sobre la dimensión social o política del pensamiento cristiano de Mounier es abundante. Nos limitamos aquí a señalar en primer lugar aquellos estudios que examinan esta temática más ampliamente y a continuación, una serie de trabajos en donde se pueden encontrar sustanciosas referencias al respecto. En especial, vfd., Campanini, G., 1966 C y D, 1967 C, 1968 y 1976 B; Regola, A., -- 1971; Remmen, E., 1964; Rivera de Ventosa, E., 1975 B; -- Ross, M., 1975; Roy, J., 1976; Díaz, C., 1978; Somoza, J., 1969. Vfd., también, Abril Castelló, V., 1966 C; Alvarez-González, J.L., 1971; Baboulène, J., 1950; Bastyns, H., -- 1966; Bauberot, J., 1950; Beaussart, E., 1952; Belfiori, F., 1966; Benjamin, R., 1969; Borne, E., 1954; Calbrette, J., 1957; Cassidy, K., 1967; Campanini, G., 1966 A, 1967 A y B y 1972; Charbonneau, P., 1969; Coll-Vinent, R., 1968; Comín, A.-C., 1970 A y 1975 B; Cristinelli, L., 1974; Dao-Duy-Den, J., 1959; Depierre, A., 1966; Devaux, A., 1965; -- Díaz, C., 1975 A, 1975 F y 1981; Domenach, J.-M., 1950 C y 1973; Dumouchel, T., 1963; Fessard, G., 1948; Fontecha, J., 1962; Ganne, P., 1975; De Giorgis, E. de, 1975; Guillet, J., 1956; Guissard, L., 1950; Hellman, J., 1969; Hill, P., 1968; Kaepelin, Ph., 1970; Lamacchia, A., 1974; Manaranche, A., 1976; Marcotte, G., 1950; Marrou, H.-I., 1950 B; Meinvielle, J., 1965; Messineo, A., 1960; Muller, J., 1969; Olmi, M., 1975; Peces-Barba Martínez, G., 1966; Peignon, P., 1961; Pierantozzi, L., 1970; Pinol, J., 1970 B; Quilici, A., 1976 A; Rauch, R., 1964; Raymond, F., 1977; Robillard, J., 1951; Rossi, P., 1951; Roy, J., 1975; Salleck, A., 1963; Seeger, W., 1968; Sorrentino, S., 1980; Villey, M., 1960; VV.AA., 1965; Wilkanowicz, S., 1958; Wolf, D., -- 1960; Zanon, R., 1977 y Zurdo, M., 1969.
- (260) Cfr., Confession pour nous autres chrétiens, en I, 427.
- (261) Vfd., supra, págs.<sup>43</sup> y ss.
- (262) Especialmente, el Maritain de Antimoderne, Editions de la Revue des jeunes, París, 1922, y de Trois Reformateurs: -- Luther, Descartes, Rousseau, op. cit., 1925. Mounier reconoce no obstante el cambio de posición posterior del autor.
- (263) Mounier cita a Marcel de Corte, Philosophie des Moeurs contemporaines; Gustave Thibon; René Guénon; algunos desatinos de Gabriel Marcel y un anecdótico y pasajero "antimaquinismo" de Bernanos.
- (264) Mounier examinará más tarde con una considerable amplitud, el debate teológico contemporáneo acerca de las relaciones entre historia y eternidad (Vfd., III, 681-685).
- (265) Vfd., sobre este punto, L'Evolution créatrice, op. cit., -- especialmente, págs. 15 y ss.

- (266) Víd., sobre todo, L'énergie humaine, 1962; L'activation de l'énergie, 1963; Le phénomène humain, 1955. Todas ellas, - obras parecidas después de la muerte de Mounier, por lo que nuestro autor tan sólo puede intuir las aportaciones de -- Teilhard "en los raros fragmentos de su pensamiento que -- hasta ahora nos ha dado" (III, 402).
- (267) Rousseau, Emile, libro III.
- (268) Henri Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit., pág. 329.
- (269) Cfr., Malevez, L., La philosophie chrétienne du progrès, - en "Nouvelle revue théologique", nº de abril de 1937.
- (270) Así se expresa Bakunin en Fédéralisme, socialisme, anti-théologisme, en "Oeuvres", I, cit., pág. 623 y Dieu et l'Etat, 180.
- (271) Víd., las creaciones de una prospectiva filosófica por parte de Gaston Berger y la revista "Prospective" o más cerca no a nosotros, el rico potencial imaginativo de Ernst -- Bloch. La temática en cuestión tuvo también, en cierto sentido, eco en el pensamiento de Blondel: víd., al respecto, Le point de départ de la recherche philosophique, op. cit.
- (272) Contrastar estas ideas de Mounier con la crítica de Claude Lefort a la concepción marxiana de la historia, en Les formes de l'histoire, cit., víd., supra, págs. 43 y ss., nota 25 del capítulo I.
- (273) Después de estas expresiones de Mounier podemos comprender el alcance del error interpretativo de posiciones críticas como las de G. Soleri cuando escribe: "Mounier ha reducido el cristianismo solamente a su dimensión social... Reducir la espiritualidad cristiana a los valores de dignidad personal, de libertad y de justicia es olvidar lo esencial -- del cristianismo: su estructuración de gracia y su finalismo sobrenatural, cayendo así en una radical immanentismo -- que es una negación radical de los valores del espíritu y del cristianismo". Cfr., Soleri, G., Il personalismo comunitario di E. Mounier, en la revista "Città di Vita", nº 2, 1950, págs. 193-194. Similares recusaciones sufriría Maritain por parte de Messineo, quien le acusa de caer en un "historicismo integral". Cfr., Messineo, A., L'umanesimo integrale, en "Civiltà cattolica", 1956, vol. III, págs. 449-463. En una óptica más inteligente, Giorgio Campanini puntualizará al respecto: "En realidad, tanto en Mounier -- como en Maritain, son perceptibles, no menos en el primero que en el segundo (pensemos sobre todo en los escritos de Feu la Chrétienté), o bien la dimensión 'encarnacionista' o bien la dimensión 'escatológica' del mensaje cristiano,

si bien a través de una constante tensión y de una constante búsqueda de equilibrio entre estos dos polos". Cfr., -- Campanini, G., 1968, 265. En un estilo reduccionista de la complejidad del discurso mounieriano de la historia, Primo Siena ha atacado también la interpretación personalista -- del escatologismo en Il profeta della chiesa proletaria, - 1965, págs. 82 y ss. La "ambigüedad" que critica Siena en esta ocasión se percibe tan sólo desde la dogmática vaticana.

- (274) Subrayamos nosotros.
- (275) Cfr., Tâches actuelles d'une pensée..., cit., pág. 701.
- (276) Ibid., pág. 698.
- (277) Ibid., pág. 699.
- (278) Ibid., pág. 700.
- (279) Cfr., Henri Bergson, Les deux sources..., cit., págs. 314 y ss.
- (280) Cfr., el artículo, Frontières du parti, cit., pág. 259.
- (281) Víd., supra, págs. <sup>(96)</sup> y ss.
- (282) Charles Péguy, Un nouveau théologien, cit., pág. 959.
- (283) Charles Péguy, De la situation faite à l'histoire et à la sociologie, cit., págs. 1134 y 1137.
- (284) Charles Péguy, ibid., pág. 1201.
- (285) Para una confirmación de nuestras precisiones en cuanto a la vigencia de la crítica peguiana de la política en Mounier, como crítica a la política burguesa, víd., Giorgio - Campanini, Mounier fra Péguy e Marx, págs., 10-11.
- (286) Víd., Serrahima, M., 1965. Citado por Carlos Díaz, 1978, - 195.
- (287) Víd., Comín, A.-C., 1970 A.
- (288) Mounier remite en este punto a los escritos de Gandhi y a las páginas que Maritain dedica a "la purificación de los medios", en Du regime temporel, op. cit. Pero esta remisión hay que confrontarla con la revisión del "personalismo de la pureza" que Mounier realiza en la etapa autocrítica de Qu'est-ce que le personnalisme ? (cfr., III, 183 y ss.). Sobre ello, víd., Comín, A.C., 1974 A, págs. XLIV, - aunque deben matizarse críticamente las reducciones mate--



rialistas del autor acerca de la autocrítica de Mounier. - Para la aplicabilidad más específicamente política de este primer momento que señalamos, vid., Limone, G., 1980, 528 y ss.

- (289) Mounier es muy explícito en cuanto a la selección de los - medios de acción política cuando entra en juego la orientación espiritual. En este sentido, el principio general es el rechazo de los medios violentos, pero éstos se justifican en las siguientes circunstancias: 1) Cuando se hayan - probado antes, heroicamente, todos los medios no violentos que estén a nuestra disposición, de manera que no debe - - aceptarse la violencia sino como un último mal menor. 2) - Que los medios considerados no sean condenables en sí y absolutamente: "No creemos que todos los medios violentos - - sean culpables por el solo hecho de que son violentos". 3) Que, aun legitimados o al menos autorizados por las cir- - cunstancias, no sean propiamente los medios formales del - resultado legítimo, sino efectos, y más bien que medios, - diríamos "atajos" accesorios. El fin no justifica los me- - dios. Un fin espiritual no puede necesitar ontológicamente ni legitimar moralmente unos medios que fueran esencialmente antiespirituales; únicamente puede, en una humanidad en - carnada y que por su culpa ha hecho gravosa esa servidum- - bre de la materia, tolerar la utilización de esos atajos - accesorios, parcialmente impuros en su naturaleza y por - - sus consecuencias. 4) Cuando tengamos conciencia de que el mal que es puesto en funcionamiento o provocado no desbor- - da el bien que esté por alcanzar. 5) Que de ninguna manera buscaremos por ellos mismos esos elementos impuros sino - - que por el contrario, no descansaremos hasta haber limita- - do o eliminado su nocividad (Cfr., I, 374). Para una am- - pliación de este punto, cfr., sobre el "derecho de desobe- - diencia pasiva", I, 407; sobre el "derecho insurreccional no violento", I, 407 y, supra, pág. 549; sobre el tiranici- - dio, I, 440-442. Limone ha estudiado las relaciones de las teorías de Mounier acerca de la violencia con el pensamien- - to de Sorel, vid., Limone, G., 1980, 26 y ss. y 474 y ss.
- (290) El significado preeminentemente ético del pensamiento polí- - tico y social de Mounier fue puesto de relieve en particu- - lar por Armando Rigobello. Mounier, observa este autor, re- - suelve la irreductible oposición kantiana en una "ética de la encarnación, humilde y fatigosamente comprometida en - - adaptar a los fines del hombre las imperfecciones del mun- - do" (Rigobello, A., 1955 A, 133). Análogamente, Mario Montani subraya cómo para el personalismo, la acción, de "pra- - xis" pasa a ser "una estructura esencial del universo per- - sonal" (Montani, M., 1959, 125). Vid., también en este sen- - tido, Pierce, R., 1966, 50 y 76.
- (291) Para esta temática, vid., especialmente, Carlos Díez, Mou- - nier, ética y política (1975 A). Vid., también, Giorgis, E. de., E. Mounier fra politica e profezia, 1975.

6456

## CONCLUSIONES

PRIMERA. - En la obra de Emmanuel Mounier se concentra y se potencia una tradición de pensamiento personalista que para elaborar una noción de persona, en lo que a la cultura occidental - se refiere, arranca de la alternativa cristiana al naturalismo - objetivista antiguo, admite el realismo espiritual medieval, integra y matiza el racionalismo y el idealismo modernos, y dialoga con el materialismo contemporáneo.

SEGUNDA. - En cuanto a la obra ideológica de su constitución como corriente filosófica moderna, el personalismo de Mounier debe quedar referido especialmente a una trayectoria de pensamiento francés cuyos orígenes se sitúan en torno a la oposición entre los momentos antropocentrista y teocentrista del tránsito filosófico a la modernidad.

TERCERA. - La fundamentación filosófica más inmediata del personalismo de Mounier proviene del intento de reconciliación de dos vías críticas del idealismo moderno que culmina con el pensamiento de Hegel: la crítica marxista y la crítica existencialista.

CUARTA. - Los instrumentos básicos para la lectura personalista de su propia obra de constitución como filosofía, los obtiene Mounier de una inspiración humanista de raíz cristiana.

QUINTA. - La filosofía personalista de Mounier encuentra su especificidad humanista en cuanto al contexto filosófico en el que se mueve, en su oposición a toda filosofía que prescindiera o dude del carácter prioritario de la referencia al sujeto.

SEXTA. - La dispersión y el antisistematismo del pensamiento de Mounier, dificulta y anima al mismo tiempo a su ordenación --

sistemática, que no puede ser intentada más que en referencia -- constante a un equilibrio inestable entre la racionalidad analítica y la racionalidad sintético-valorativa, implícitas en el -- universo de su discurso.

SEPTIMA.- La ordenación sistemática de la filosofía persona lista no puede emprenderse más que tomando como categoría cen- - tral la noción de persona.

OCTAVA.- En nuestra ordenación sistemática, la noción de -- persona se desarticula en tres componentes que definen genérica- mente una posibilidad de acceso a la unidad conceptual del suje- to: el momento empírico-material, el momento consciencial-formal y el momento metafísico-personal.

NOVENA.- La desarticulación de la noción de persona implica considerar a ésta como referente en igual medida unificador y -- analítico del discurso personalista, y en esta doble operativi- - dad, la noción de persona queda sustituida por la noción de sub- jetualidad, más afín a la intención ordenadora de nuestro traba- jo.

DECIMA.- El momento de la subjetualidad empírico-material - representa una compleja instancia discursiva que, como nivel más elemental de la reflexión mounieriana sobre el sujeto, abarca -- desde una formulación analítico-descriptiva correspondiente a -- una antropología filosófica determinada, hasta una operación crí- tico-valorativa de ciertas antropologías naturalistas, objetivis- tas o deterministas, dando cuenta, en tanto que, referencia argu- mental decisoria, de la idea de "persona encarnada".

DECIMOPRIMERA.- La noción mounieriana de "persona encarnada"

traduce la complejidad de la instancia empírico-material en tanto que argumento para mostrar el respeto personalista hacia el momento objetivo de todo discurso antropológico.

DECIMOSEGUNDA.- La persona encarnada abarca al sujeto empírico en la misma extensión que al individuo alienado.

DECIMOTERCERA.- El momento de la subjetualidad consciencia-formal aparece como una instancia indefinida y transitoria entre el momento material y el momento personal que refuerza el análisis y la crítica empírico-filosófica anteriores situando al sujeto como ser libre entre las formas históricas que crea la relación consciencia-naturaleza y anunciando la síntesis crítico-prospectiva posterior.

DECIMOCUARTA.- La conjunción de las ideas de historia, libertad, moral y existencia es imprescindible para concretar la subjetualidad formal como momento dialéctico.

DECIMOQUINTA.- El momento de la subjetualidad metafísico-personal constituye la más clara instancia de síntesis de la dinámica reflexiva del discurso sobre el sujeto, pero el carácter inefable de la espiritualidad del sujeto personal hace que la síntesis no sea captable por medios puramente racionales.

DECIMOSEXTA.- Toda concepción de la subjetualidad en el discurso de Mounier queda inconclusa sin la dimensión metafísica. Cualquier lectura de la concepción de la subjetualidad en el discurso de Mounier que sólo dé cuenta de la instancia metafísica debe ser rechazada como reduccionista y exclusionista.

DECIMOSEPTIMA.- El concepto de sujeto en Mounier es un concepto abierto e irreductible.

DECIMOCTAVA.- El discurso sobre el conocimiento en Mounier recibe una especial influencia de la tradición del pensamiento dialéctico, de la crítica bergsoniana al intelectualismo, al racionalismo y al positivismo, de la crítica existencialista al pensamiento abstracto y a la idea de sistema, y de las posibilidades de la filosofía cristiana para constituir un "realismo espiritual".

DECIMONOVENA.- La articulación de una reflexión sobre el conocimiento en Mounier puede superponerse a la articulación establecida en cuanto al sujeto.

VIGESIMA.- La primacía de las referencias argumentativas al sujeto en el personalismo problematiza toda posible reflexión acerca de la naturaleza, la estructura y los instrumentos del conocimiento.

VIGESIMOPRIMERA.- La noción personalista del conocimiento no puede ser otra que la que lo considere como problema y no como hecho.

VIGESIMOSEGUNDA.- Desde el punto de vista del discurso sobre la subjetualidad material, el ámbito de la temática gnoscológica se concentra en torno a la crítica de los reduccionismos que construyan instrumentos o moldes restringidos de conocimiento para captar la realidad objetiva.

VIGESIMOTERCERA.- La forma más aproximativa para elucidar la concepción mounieriana del conocimiento desde el punto de vista de la subjetualidad formal consiste en mostrar la propensión personalista a una crítica de la razón dialéctica.

VIGESIMOCUARTA.- En el ámbito de exigencias que se derivan

de la admisión de un momento metafísico-personal en la noción de sujeto, destaca la admisión del momento místico del acto de fe - al mismo tiempo como crítica del conocimiento dialéctico y como reforzamiento del argumento acerca de la inefabilidad de la idea lidad trascendente.

VIGESIMOQUINTA.- En el interior del discurso de Mounier, toda la reflexión sobre temáticas más o menos cercanas al problema gnoseológico queda relativizada en cuanto a su importancia cuantitativa y cualitativa cuando se la confronta con la reflexión - antropológica o histórico-política.

VIGESIMOSEXTA.- La reflexión sobre el sujeto y todo el bagaje metodológico-instrumental que conlleva, aparecen funcionalizados a su aplicabilidad práctica en el ámbito de la ciudad, siendo así que tanto el sujeto como el conocimiento poseen una decisiva funcionalidad comunicativa.

VIGESIMOSEPTIMA.- El dato más revelador acerca de la ubicación histórica del pensamiento de Mounier, si nos referimos a la relación ideas-hechos, lo aporta su vinculación directa como alternativa global de civilización opuesta a fenómenos históricos de tipo estructural: particularmente la sociedad burguesa-individualista y el régimen capitalista; o de tipo coyuntural, en especial, la decadencia de la democracia liberal a finales del siglo XIX y principios del XX y la gran crisis de la economía mundial de 1929.

VIGESIMOCTAVA.- La idea mounieriana de la nueva ciudad adquiere en el ámbito genérico de referencias correspondiente a la subjetualidad material su caracterización más peculiar como idea

crítica, y se refiere especialmente con ese carácter al plano de las relaciones sujeto-naturaleza (básicamente las relaciones económicas) y al plano de la inspiración materialista o individualista en ciertas propuestas totalitarias de organización de la ciudad.

VIGESIMONOVENA..- En la óptica de la subjetualidad formal, los referentes sociales o públicos del discurso personalista giran en torno a la noción de historia y a las formas públicas que aparecen en la historia, particularmente, la sociedad, el Estado y el Derecho, si bien todas estas nociones, por la complejidad que entrañan, reciben elementos descriptivos no sólo del momento formal del discurso comunitario sino también de los dos restantes.

TRIGESIMA..- La noción mounieriana de historia se articula fundamentalmente en una dialéctica determinismo-libertad que no encuentra su punto de superación más que en una instancia negativa del propio concepto, ofrecida fundamentalmente por la idea -- cristiana de Encarnación.

TRIGESIMOPRIMERA..- La noción mounieriana de sociedad se capta a través de una tensión entre una peculiar tipología sociológica, una crítica de las formas sociales impersonales y un proyecto de vida comunitaria en la que las relaciones de poder queden supeditadas, si no suprimidas, por relaciones de espontaneidad y de amor.

TRIGESIMOSEGUNDA..- La noción mounieriana de Estado aparece solamente como un referente secundario en relación con la idea -- de sociedad, en la medida en que todo intento de formalización --



institucional de las relaciones sociales espontáneas ahoga la vitalidad que imprime carácter personalizante al progreso histórico de la comunicación entre los sujetos sociales.

TRIGESIMOTERCERA.- El Estado se justifica como intento de racionalización y corrección de las manifestaciones despersonalizantes de la espontaneidad social y siempre que garantice su desaparición después de cada intervención.

TRIGESIMOCUARTA.- Se puede hablar de una oposición de Mounier a la admisión del carácter necesario del Estado como forma histórica permanente así como de la difícil asimilación por parte del personalismo de toda forma de Estado centralizado.

TRIGESIMOQUINTA.- La justificación tácita de la forma estatal de organización de las relaciones de poder en el seno del discurso de Mounier se produce solamente en referencia a la idea federalista.

TRIGESIMOSEXTA.- La conjunción de la descentralización de las instancias organizativas hasta el nivel del sujeto como tendencia de cualquier forma política personalista con la descentralización de la actividad económica hasta el mismo nivel, sugiere en Mounier una favorable estimación de la idea socialista.

TRIGESIMOSEPTIMA.- Toda lectura de Mounier que no subraye el momento libertario de su tendencia socialista debe ser rechazada como reduccionista.

TRIGESIMOCTAVA.- La noción mounieriana de Estado implica la corrección de la teoría clásica liberal de soberanía y del sistema de división de poderes correspondiente a los principios que inspiran la Declaración de 1789.

TRIGESIMONOVENA.- Directamente mediatizada por influencias del sociologismo jurídico francés, la noción mounieriana de Estado integra como elemento descriptivo más elemental la dialéctica entre la fuerza y el Derecho.

CUADRAGESIMA.- La noción mounieriana de Derecho recibe su definitiva inspiración de la idea de Derecho social de Gurvith.

CUADRAGESIMOPRIMERA.- El Derecho sólo justifica su existencia como forma de resolución de los conflictos derivados de la manifestación de la espontaneidad social en referencia a una forma democrática de Estado que admita incluso la posibilidad de su autodestrucción mediante la institucionalización del derecho de insurrección, si bien esta consideración es extraordinaria dentro del discurso político de Mounier.

CUADRAGESIMOSEGUNDA.- Elemento fundamental de cualquier noción personalista de Derecho es la dialéctica entre la funcionalidad garantista y la funcionalidad promocional.

CUADRAGESIMOTERCERA.- Desde el punto de vista de la virtualidad personalizadora de la espontaneidad social, el Derecho positivo que mejor expresa la idea personalista es el derecho consuetudinario.

CUADRAGESIMOCUARTA.- Mounier muestra en el conjunto de su obra una infravaloración respecto de la legitimación iusnaturalista del Estado y del Derecho.

CUADRAGESIMOQUINTA.- Las nociones de Estado y de Derecho en Mounier son solamente abarcables en su totalidad si se conexio--nan con la dialéctica de los tres momentos de la subjetualidad.

CUADRAGESIMOSEXTA.- En el ámbito del discurso sobre la ciu-

dad como discurso sobre las formas públicas de la historia, inci  
de el momento místico del personalismo como mediación crítica re  
lativizante de todo concepto admitido antes.

CUADRAGESIMOSEPTIMA.- La mayor expresividad personalista y  
comunitaria del discurso místico sobre la nueva ciudad se capta  
en la tendencia utópica que genera la idea cristiana de la Comu-  
nión de los Santos.

CUADRAGESIMOCTAVA.- El utopismo mounieriano derivado del --  
discurso místico sobre las formas públicas se corrige, desde el  
punto de vista de la subjetualidad personal, con la inclusión --  
del momento profético de la acción política personalista.

CUADRAGESIMONOVENA.- La acción profética en el ámbito de la  
política se conjuga con la dimensión espiritualista de la acción  
revolucionaria.

QUINCUAGESIMA.- Una posible comprensión no reduccionista de  
la obra mounieriana sería la siguiente: el discurso de Mounier -  
es una propuesta revolucionaria a la conciencia del siglo XX que  
nos habla en primer lugar acerca del sujeto y sólo después, de -  
aquello que le rodea.

---

NOTA BIOGRAFICA DE EMMANUEL MOUNIER

- 1905: 1 de abril, nace en Grenoble. Hijo de un farmacéutico y nieto de campesinos del Dauphiné.
- 1910-1924: Estudios en Grenoble. Inicio de la carrera de Medicina por consejo paterno. En 1924 la abandona para estudiar Filosofía, después la teología en Fribourg y de doctorar a Jeneva (Suiza).
- 1924-1927: Estudios de Filosofía con abundantes lecturas; Bergson y Descartes en especial. El 23 de junio de 1927 obtiene el "Diplôme d'Etudes Supérieures" en Filosofía, con un estudio sobre Descartes, bajo la dirección de J. Chevalier. Militancia en grupos de estudiantes católicos.
- 1927-1928: París. Prepara y consigue la agregación en Filosofía en la Sorbona. Obtiene el segundo puesto, después de Raymond Aron. Sartre concursa también por esa época. Estudios con Bréhier, Robin, Brunschvicg.
- 1928-1930: Becario de doctorado. Diferentes proyectos de tesis: la idea de responsabilidad, de destino, de pecado, la mística del español Juan de los Angeles, el problema de la personalidad. Viaja por España en la primavera de 1930, para documentación de la tesis. En 1928, la muerte de su íntimo amigo Georges Barthélemy le causa una profunda impresión. Conoce al lazarista padre Pouget, otra de las amistades más influyentes.
- 1930-1931: Abandona el proyecto de tesis. Jacques Maritain, director entonces de la colección "Le Rosseau d'Or", le publica "La pensée de Charles Péguy", escrita en colaboración con Marcel Péguy y Georges Izard. En diciembre de 1930 comienza el proyecto de publicar una revista. Contactos con los

círculos de Maritain y Berdiaeff. En las "Rencontres de Meudon", organizadas por el primero, Mounier participa entre 1928 y 1933.

- 1931-1932: Profesor de Filosofía en los liceos de Sainte Marie de Neully y Saint Omer (Nord). Intensa actividad en la preparación del primer número de la revista: frecuentes entrevistas con Maritain, Berdiaeff, Danielou, Marcel y otros posibles colaboradores. Congreso en Font-Romeu (Pirineos) para preparar la fundación.
- 1932: 1 de octubre, publicación del primer número de "Esprit". Otros posibles títulos considerados fueron "Matière" y "Univers". Artículos y colaboraciones de Mounier, Izard, Déleage, Lacroix, Berdiaeff, Denis de Rougemont, etc. Desacuerdo con su maestro, Jacques Chevalier, en materia política. Objeciones de Maritain ante los primeros números de "Esprit". Se pone en marcha un movimiento político paralelo a la revista, llamado "Troisième Force", al mando de Georges Izard. Mounier desconfió de este movimiento que de hecho no tuvo una larga vida: después de la ruptura con "Esprit", desaparece en 1934, absorbido por el partido "Front Social" de Bergery.
- 1933-1939: Profesor en el liceo francés de Bruselas. Conoce a Paulette Leclercq con quien contrae matrimonio en 1936. Constantes viajes entre París y Bruselas para seguir con la dirección de "Esprit". En 1936, el Vaticano parece dispuesto a condenar la revista. Finalmente la condena no se produce. La intervención de Maritain influye en la decisión final. Gran interés de Mounier por los acontecimientos en España. Al comienzo de la guerra europea es movilizado en "Servicios Auxiliares" en un cuartel de los Alpes. En 1938 había nacido Françoise, su primera hija, que quedó paralizada a los pocos meses de edad.

- 1940: Es hecho prisionero por los alemanes y posteriormente desmovilizado en Orange. "Esprit" reaparece en zona libre tras unos meses de suspensión, el mes de noviembre.
- 1941: La familia Mounier reside en Lyon, zona libre. Mounier colabora con el movimiento "Jeune France", de carácter cultural y artístico, y en la "Ecole Nationale de Cadres d'Uriage", de donde es expulsado el mes de julio. En agosto, el gobierno de Vichy prohíbe la revista. La actuación de Massis y de "Action Française" no fue ajena a la prohibición. Mounier organiza en su casa reuniones de información clandestina que constituyen la primera manifestación de resistencia en la zona sur. Un centro de estudios clandestinos prepara un proyecto de nueva "Declaración de derechos de la persona". Nace Anne, su segunda hija.
- 1942: El 15 de enero es detenido en su casa de Lyon y poco después trasladado a la prisión de Clermont-Ferrand, sin una acusación concreta. Finalmente se le acusa de ser el jefe regional de un movimiento clandestino. En la prisión comienza la redacción del "Traité du caractère". Es puesto en libertad provisional el 21 de febrero. Sufre de nuevo un arresto administrativo en la cárcel de Vals les Bains donde ingresa el 2 de mayo. Durante 21 días protagoniza una huelga de hambre que es secundada por los restantes encarcelados. Se le procesa finalmente como miembro del movimiento "Com-bat" de la Resistencia y es absuelto el 30 de octubre.
- 1943: Mounier se retira con su mujer y su segunda hija a Dieulefit, en la Drôme, donde utiliza el seudónimo de E. Leclercq. Termina la redacción del "Traité" y escribe "L'Affrontement Chr<sup>é</sup>tien". Prepara la reaparición de la revista para lo cual se celebran dos congresos. Abundantes lecturas (Nietzsche, Kierkegaard, Sartre, cuya obra "L'Etre et le Néant" acaba de aparecer...).

- 1944: A partir del 6 de junio, Dieulefit pasa a formar parte de la zona del "maquis", a diez kilómetros de los alemanes. En septiembre, Mounier vuelve a París. Inicia el reagrupamiento de la que llamará "la segunda generación de "Esprit"". La revista reaparece en diciembre.
- 1945-1949: Con algunos amigos, se traslada a vivir a "Les Murs Blancs", un conjunto de casas derruidas de la "banlieue" de París. Acondicionada por *Paul Fraisse*, la residencia de Châtenay-Malabry acoge a unas cuantas familias que viven en una especie de pequeña comunidad prsonalista. Mounier organiza frecuentes reuniones e intercambios. La revista entra en un período de rejuvenecimiento. Mounier realiza continuos viajes por Europa. Se interesa y escribe en abundancia sobre los problemas de la Alemania de posguerra. Viaja también por Africa, fruto de lo cual será una serie de crónicas recogidas bajo el título "L'éveil de l'Afrique noire". Intensa producción filosófica. Nace su tercera hija en 1946. En agosto de 1949 sufre una primera crisis cardíaca por exceso de trabajo.
- 1950: En febrero padece un segundo ataque al corazón pero sigue trabajando intensamente. Fallece en la madrugada del 22 de marzo en su casa de Châtenay.
-

658'

B I B L I O G R A F I A





### B I B L I O G R A F I A

La presente bibliografía se divide en tres apartados que -- comprenden, por este orden, la bibliografía de los escritos de -- Mounier utilizados en la tesis, la bibliografía sobre Mounier y otros textos consultados.

En cuanto al apartado I, la ordenación cronológica que proponemos se refiere exclusivamente a los escritos de Mounier recogidos en las Oeuvres de Mounier, 4 tomos, Editions du Seuil, París 1961-1962, y en el "Bulletin des Amis d'Emmanuel Mounier" -- (BAEM) que edita bianualmente la "Association des Amis d'Emmanuel Mounier" de Châtenay-Malabry (Francia). El interés de esta ordenación cronológica reside en nuestra opinión en que con ella se facilita una lectura por riguroso orden de publicación de lo sustantivo de la obra más accesible de Mounier. Las Oeuvres recogen en sus cuatro tomos lo esencial de la producción mounieriana, a saber, todos aquellos escritos que el mismo autor había seleccionado o proyectado reunir. El subapartado A de este apartado I ordena las obras recogidas en la edición de las Oeuvres. Mientras una nota no indica otra cosa, los artículos reseñados en este -- subapartado fueron publicados por vez primera en la revista "Esprit", en el número correspondiente al mes y año que se indican.

El subapartado B recoge y ordena cronológicamente los inéditos publicados en el BAEM hasta la fecha de redacción de la presente tesis. El subapartado C recoge las traducciones al castellano y al catalán de escritos de Mounier.

El apartado II ordena alfabéticamente la bibliografía sobre

Mounier, su vida o su obra, recopilada sobre todo en la "Bibliothèque E. Mounier" de Châtenay-Malabry. El resto de bibliotecas en donde se encuentran otras obras reseñadas son: "Bibliothèque Cujas de Droit et Sciences Economiques" (Université de Droit, -- Sciences Sociales et Economiques", París-2); "Bibliothèque de la Faculté de Lettres de la Sorbonne", París-1; "Bibliothèque Nationale de France"; Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad Complutense de Madrid; Biblioteca del Departamento de Derecho Natural y Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid; Biblioteca del "Instituto Fe y Secularidad" de Madrid y Biblioteca del Centro de Estudios Constitucionales de Madrid.

El sistema de códigos bibliográficos empleado en este apartado II responde al siguiente criterio de clasificación:

A: Libros-Estudios monográficos sobre E. Mounier, su vida o su producción intelectual.

B: Obras de carácter general, con referencia a E. Mounier; su vida o su producción intelectual.

B 1: Libros que le dedican uno o varios epígrafes o capítulos.

B 2: Libros que incluyen solamente una o varias citas o pies de página de o sobre Mounier.

C: Artículos con referencia a E. Mounier, su vida o su producción intelectual.

C 1: Artículos monográficos.

C 2: Artículos que le dedican uno o varios --  
 apartados o que contienen citas de E. Mou-  
 nier.

D: Tesis doctorales, tesinas o memorias de licenciatura no  
 publicadas posteriormente como obra.

D 1: Estudios monográficos.

D 11: En castellano.

D 12: En lengua extranjera.

D 2: De carácter general, con inclusión de uno  
 o varios capítulos, epígrafes o citas so-  
 bre Mounier.

D 21: En castellano.

D 22: En lengua extranjera.

E: Índice de bibliografías

E 1: Bibliografías sobre la producción intelec-  
 tual de Mounier.

E 2: Bibliografías de los estudios sobre Mou-  
 nier.

En los apartados de este esquema, la tercera ci-  
 fra del código representa:

1: Textos de autores españoles en castellano.

2: Textos de autores españoles en catalán o en lengua ex-  
 tranjera.

3: Textos de autores extranjeros en castellano o traduci-  
 dos al castellano o al catalán.

4: Textos de autores extranjeros no traducidos.

Finalmente, el apartado III recoge otra bibliografía cita-  
 da.



17<sup>2</sup>

I: ORDENACION CRONOLOGICA DE LOS -  
PRINCIPALES ESCRITOS DE MOUNIER

I. BIBLIOGRAFIA CRONOLOGICA DE LOS ESCRITOS DE MOUNIER (1)A. Escritos recogidos en las Oeuvres de Mounier.

<u>Fecha de publicación</u>	<u>Título</u>
1.931	<u>La pensée de Charles Péguy (2)</u>
1.932 Octubre	+ Refaire la Renaissance (3)
1.933 Febrero	+ Eloge de la force
Marzo	+ Réformisme et Révolution
Marzo	+ Confession pour nous autres chrétiens
Mayo	++ Certitude de notre jeunesse (4)

- (1) M<sup>me</sup>. P.E. Mounier, viuda del autor, ha realizado la bibliografía más completa que existe sobre las obras del pensador francés. Dicha bibliografía aparece en las ya citadas OEUVRES DE MOUNIER, en su Tomo IV, págs. 835 a 876. Por otra parte, el n.º. especial de "Esprit" sobre E. Mounier, con motivo de su muerte (n.º de Diciembre de 1.950), incluía una bibliografía completa de las publicaciones del fundador de la revista hasta esa fecha, realizada por Fleurette FRIDENBER y Henri CLARAQ (Cfr. págs. 1065 a 1.080). Posteriormente a la publicación de las "Oeuvres", cuyo 4.º y último tomo apareció en 1.963, el BAEM lleva a cabo la publicación de la totalidad de los escritos inéditos del autor. Otras compilaciones menos abundantes quedan reseñadas en nuestra bibliografía bajo la clave "E".
- (2) Esta obra fue escrita por E. Mounier, Marcel Péguy y Georges Izard. Las Oeuvres recogen sólo la parte escrita por el primero, prólogo y primera parte del libro: "La visión de los hombres y del mundo". Las otras dos partes de la obra son: "El pensamiento político y social", por Marcel Péguy y "El pensamiento religioso", por Georges Izard. Las obras cuyo título aparece subrayado son aquellas que se editaron por vez primera como volúmenes en la fecha indicada.
- (3) Las obras precedidas por + fueron reeditadas en el volumen: Revolution Personnaliste et Communautaire, en 1.935.
- (4) Las obras precedidas por ++ fueron reeditadas en: Les certitudes difficiles, en 1.951.

<u>Fecha de publicación</u>	<u>Título</u>
1.933 Junio	+ Note sur le travail
Octubre	+ Argent et vie privée
Noviembre	+ Journal, propos et commentaires d'Ernest Noirfalize
1.934 Enero	+ Des pseudo valeurs spirituels fascistes: Prise de position
Febrero	+ Lettre ouverte sur la démocratie (5)
Marzo	+ La Révolution contre les mythes
Marzo	+ Note sur la propriété
Abril	+ <u>De la propriété capitaliste à la pro- priété humaine</u> (6)
Junio	++ Tentation du communisme: Pour un cer- tain sang froid spirituel
Junio	+ Y a-t-il une politique chrétienne ?
Junio	+ Anticapitalisme
Octubre	+ Préface à une réhabilitation de l'art et de l'artiste
Noviembre	+ Pour une technique des moyens spiri- tuels: I, Tombeau des spiritualismes
Diciembre	+ Qu'est-ce que le personnalisme? (7)

(5) Aparecido por vez primera como artículo en el periódico fran-  
cés "L'Aube", el 27 de Febrero en respuesta a una carta de P.  
Archambault.

(6) Reeditado como volumen en 1.936 y en Liberté sous conditions,  
en 1.946,

(7) Artículo publicado en el n.º 27 de "Esprit" y reeditado en:  
Manifeste au service du personnalisme, en 1.936. No confun-  
dir con la obra del mismo título publicada en 1.947 como vo-  
lumen.



<u>Fecha de publicación</u>	<u>Título</u>
1.934 Diciembre	+ Pour une technique des moyens spirituels: II, la révolution personnelle
1.935	<u>Révolution Personnaliste et Communautaire</u> (8)
Enero	+ Révolution Communautaire: <ul style="list-style-type: none"> <li>I. Initiation la Communauté</li> <li>II. Degrés de la Communauté</li> <li>III. Les rapports de la personne et des communautés imparfaites.</li> </ul>
Febrero	+ Pour une technique des moyens spirituels: III, Vers de nouvelles formes d'action <ul style="list-style-type: none"> <li>Vers l'action organique: <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Centre de liaison permanente des mouvements pour la révolution spirituelle.</li> <li>2. Communauté.- Thèses et propositions.</li> <li>3. La Croisade (9).</li> </ol> </li> </ul>

(8) Editado como volumen, recoge artículos aparecidos en "Esprit", desde 1.932 a 1.935, a excepción del postfacio: "Illegnes d'avenir", publicado por primera vez en esta edición de la obra como volumen.

(9): Esta 3ª parte de: "Pour une technique des moyens spirituels" es reeditada en Révolution Personnaliste et Communautaire, con otra estructura: 1. Decheance du politique. 2. L'action de protection. 3. L'action organique. 4. L'action de témoignage. 5. Les non-participations

<u>Fecha de publicación</u>	<u>Título</u>
1.936 Octubre	<u>Manifeste au service du personnalisme</u> (10)
1.937 Abril	<u>Anarchie et personnalisme</u> (11)
Noviembre	Court traité du catholicisme ondoyant (12)
1.938 Mayo	Semaines sociales et personnalisme (13)
Mayo	++ Réponse à Semprún
Septiembre	++ Comment le fascisme vient aux nations
Noviembre	++ L'Europe contre les hégémonies.
1.939	<u>Les chrétiens devant le problème de la paix</u> (14)
Diciembre	Personnalisme et Christianisme (15)

.../...

Se trata de una serie de artículos escritos entre Noviembre de 1.933 y Diciembre de 1.934 que no aparecen recogidos en la bibliografía del citado n° especial de "Esprit", de Diciembre de 1.950. La ordenación que acabamos de señalar es la que figura en las Oeuvres, Tomo I, págs. 343 a 360.

- (10) Publicado como artículo en el n° 49 de "Esprit", se reedita, con complementos, como volumen, el mismo año.
- (11) Editado por vez primera como artículo en el n° 55 de "Esprit" bajo el título: "Le destin spirituel du mouvement ouvrier, Anarchie et personnalisme se reedita incluido en: Liberté sous conditions, en 1.946
- (12) Artículo en el n° 62 de "Esprit", reeditado en: Feu la Chrétienneté, en 1.950
- (13) Artículo en el n° 68 de "Esprit", reeditado en: Feu la Chrétienneté, en 1.950
- (14) Esta obra se publica inicialmente como volumen bajo el título: Pacifistes ou Bellicistes ?, por las "Editions du Cerf", París, 1939. Las Oeuvres recogen este estudio sin la introducción: "Munich, signe de contradiction", siguiéndose una indicación prohibitiva del propio Mounier.
- (15) Publicado inicialmente en el n° 89 de "Esprit" como artículo, bajo el título: "L'enjeu des valeurs judéo-chrétiennes", se reedita en: Liberté sous conditions en 1.946 con el título que aquí indicamos.

<u>Fecha de publicación</u>	<u>Título</u>
1.939	Responsabilité de la pensée chrétienne (16)
1.944 Diciembre	++ Faut-il refaire la Déclaration des Droits?
Diciembre	++ Suite française aux maladies infantiles des Révolutions
1.945	<u>L'Affrontement chrétien</u> <u>Montalembert</u> (17)
Junio	++ Jamais nous (18)
1.946	<u>Traité du caractère</u> <u>Liberté sous conditions</u> (19) <u>Introduction aux existentialismes</u> (20)
Febrero	++ Le communisme devant nous: Débat à -- haute voix
Febrero	++ Enquête sur le communisme: Ceux qui en étaient, ceux qui n'en étaient pas (enquête dirigée par E. Munnier).
Mayo	++ Les nouveaux réprouvés (21)

(16) Escrito durante el invierno de 1.939 para incluir en una obra colectiva, cuya publicación impidieron los acontecimientos de 1.940, obra que pretendía reunir diferentes profesiones de resistencia espiritual frente al nazismo (según nota del propio Mounier). Reeditado en: Feu la Chrétienté, en 1.950.

(17) El prefacio de esta obra se reedita en el n.º 111 de "Esprit" con el título: "Montalembert ou la liberté quand-même".

(18) Artículo aparecido por primera vez en "Paris Soir".

(19) Recopilación de artículos aparecidos en "Esprit", entre 1934 y 1940.

(20) Recopilación de artículos aparecidos en "Esprit" en los números de Abril a Octubre de 1.946.

(21) Artículo aparecido por primera vez en "Combat".

<u>Fecha de publicación</u>	<u>Título</u>
1.947	<u>Qu'est-ce que le personnalisme ?</u> (22)
Marzo	++ Pour une politique allemande
Octubre	++ Petkov en nous
1.948	<u>La Petite Peur du XXe siècle</u>
	<u>L'éveil de l'Afrique noire</u>
Marzo	++ Prague
Julio	Main ouverte et marxisme fermé
Octubre	+++ André Malraux ou l'impossible déchéance (23)
Noviembre	Déclaration de guerre
Diciembre	++ Si nous avons attendu trois ans (24)
1.949	<u>Le Personnalisme</u>
	+++ Perspectives existentialistes et perspectives chrétiennes (25)
	+++ Un surnaturalisme historique: Georges Bernanos (26)

- (22) Recopilación de dos artículos publicados en "Esprit" (nºs. 118, de Enero de 1.946 y 120, de Marzo de 1.946) con el título: "Situation du personnalisme" (I y II). No confundir con el artículo del mismo título, publicado en el nº 27 de "Esprit" e incluido en el Manifeste au service du personnalisme.
- (23) Artículo reeditado posteriormente en L'espoir des désespérés, con el título: "André Malraux, le conquérant aveugle". Las obras precedidas por +++ fueron reeditadas en L'espoir des désespérés, en 1.953.
- (24) Alocución pronunciada en un mitin organizado por Garry Davis en la "Salle Pleyel" de París.
- (25) Apareció por primera vez, en la obra colectiva: Pour ou contre l'existentialisme, débat, Editions Atlas, París, 1.947.
- (26) Aparecido por primera vez bajo el mismo título en el volumen: Georges Bernanos, obra preparada por Albert Béguin y publicada por Editions du Seuil, París, 1.948.

<u>Fecha de publicación</u>	<u>Título</u>
1.949 Febrero	++ Les équivoques du pacifisme
Marzo	++ Le procès du Cardinal Mindszenty
Mayo	L'Histoire Chrétienne (27)
Junio	++ Ne nous demandez pas de ne pas être -- nous-mêmes
Julio	++ Le mois des pacifiques
1.950	<u>Feu la Chrétienté (Carnets de route, I)</u> (28)
Enero	+++ Albert Camus ou l'appel des humiliés
Febrero	++ Fidélité
Febrero	++ Notes scandinaves, ou du bonheur
Febrero	++ Lettre à quelques amis européens (29)
Marzo	++ L'avilissement ne rend pas
1.951	<u>Les Certitudes difficiles (Carnets de</u> <u>route, II)</u>
1.953	<u>L'espoir des désespérés (Carnets de -</u> <u>route, III)</u>

(27) Aparecido por vez primera en la revista "Civitas" de Luzerna. Reeditado en Feu la Chrétienté, en 1.950.

(28) Recopilación de textos publicados de 1.937 a 1.949. Aparte de los ya reseñados en la presente bibliografía, aparecidos en "Esprit", se incluyen en el volumen los siguientes apartados y artículos: V. "Christianisme et communisme", que -- comprende: 1. Réponse à une enquête (de la revista "Confluences", sobre el comunismo), 1.947; 2. Communistes Chrétiens, 1947; 3. Delivrez-vous, 1948; 4. Les chrétiens progressistes, 1947-48; 5. Lettres au R.P. FESSARD, 1948-49; 6. De l'usage du mot catholique (sin fecha); 7. Le Decret du -- Saint office (sin fecha). VI. "Relais et patrouilles": 2. Aux avant-postes de la pensée chrétienne, 1947. VII. "Feu la -- Chrétienté": Conferencia pronunciada en la Semana de Intelectuales Católicos; París 1949, bajo el título: "Foi chrétienne et civilisation".

(29) Artículo publicado en la revista "Ausprache".

<u>Fecha de publicación</u>	<u>Título</u>
1.956	<u>Mounier et sa génération</u> (Lettres, Carnets et inédits)

B. Escritos recogidos en el "Bulletin des Amis d'E. Mounier (30)

<u>Fecha de la primera publicación</u>	<u>nº y fecha del Boletín</u>	<u>Título</u>
1.927	47 Junio/77	Le conflit de l'anthropocentrisme et du théocentrisme - dans la philosophie de Descartes (31)
1.931 Julio, 10	43 Sep./74	Dissonances sur quelques thèmes péguistes.
1.935 Abril	43 Sep./74	L'idée socialiste (32)

(30) Las obras recogidas en este subapartado B son en su mayoría artículos de prensa publicados en diversos periódicos y revistas franceses y extranjeros. Se recoge asimismo la totalidad de los textos radiofónicos publicados por el BAEM hasta la fecha de redacción de nuestro trabajo. La indicación T.R, señala que el título corresponde a uno de aquellos textos radiofónicos, de emisiones de radio francesas o extranjeras en las que intervino Mounier. Hemos de aclarar que muchas de las notas de pie de página que utilizamos de ahora en adelante son nuestra traducción de las mismas notas que Mme. Mounier o los redactores del BAEM añaden a la publicación de los textos.

(31) "El 23 de Junio de 1927, Emmanuel Mounier presentaba en la Facultad de Filosofía y Letras de Grenoble su "Diplôme d'Etudes Supérieures de Philosophie", bajo el título "Le Conflit de l'anthropocentrisme et du théocentrisme dans la philosophie de Descartes". De esta memoria se ha publicado tan solo una parte de la conclusión, en la revista: "Les Etudes Philosophiques" (1966, nº 3, Julio-Sep., págs. 319-324). Aquí publicamos algunas págs. de la parte de la Introducción y de las conclusiones cuyo contenido es de carácter más general que el de las páginas del "cuerpo" de la memoria, más centrado en el pensamiento de Descartes. No obstante, y a fin de facilitar la visión de conjunto del trabajo ofrecemos asimismo su índice de materias (pág. 13). El lector encontrará en estos textos de E. Mounier la resonancia de sus lecturas y de las lecciones de su profesor Jacques Chevalier pero también descubrirá en ellos una de las fuentes de los fundamentos de su antropología" (Nota de Paul FRAISSE, en la presentación de este inédito de Mounier, BAEM nº 47, Enero de 1977, pág. 2). Añadamos por nuestra parte que el manuscrito íntegro de esta "tesina" de Mounier, uno de los pocos ensayos académicos de nuestro autor en su época de estudiante, se encuentra en la "Biblioteca E. Mounier", en la sede de la Asociación de Amigos de E. Mounier en Châtenay-Malabry, Francia. El ejemplar de Châtenay es el único que existe en la actualidad.

(32) Recesión crítica, aparecida en "Esprit", de la obra de Henri de Man: L'idée socialiste, Grasset, París, 1934

<u>Fecha de la primera publicación</u>	<u>nº y fecha del Boletín</u>	<u>Título</u>
1.936 Junio	43 Septiembre/74	Rassemblement populaire (33)
1.938 Marzo	43 Septiembre/74	Et maintenant (34)
Marzo, 11	23-24 Dic./64	Les Braves Gens
Sept., 29	23-24 Dic./64	La France est-elle finie?
3 Sept.,	18 / 61	Sur le destin spirituel - du monde ouvrier
Octubre, 19	23-24 Dic./64	Au "Voltigeur Catholique
Nov., 2	23-24 Dic./64	Pour une démocratie per- sonnaliste
Nov., 11	23-24 Dic./64	La vie ne s'arrête pas
Nov., 16	23-24 Dic./64	Anti communisme
Nov., 20	23-24 Dic./64	Thérapeutique de nos divi- sions
1.939 Enero, 18	23-24 Dic./64	Corps et âme au "Volti- geur"
Febrero, 1	23-24 Dic./64	Troisième voie

(33) Artículo aparecido en "Esprit", en el nº especial sobre: --  
"La Femme aussi est une personne", y bajo la rúbrica: "Chro-  
niques".

(34) Editorial (elaborado por el equipo de redacción de la revista y redactado por Mounier) del nº especial de "Esprit" sobre: "Le Front populaire.- Bilan.- Avenir". El sumario del número contenía, además: "Bilan économique du Front populaire", por N. Régis; "Bilan et avenir économiques et parlementaires", por J. Madaule; "Bilan et avenir extérieurs", por G. Duveau; "Bilan spirituel: 'Court traité de la mythique de gauche'" por E. Mounier (reeditado en: "Les Certitudes difficiles". Reseñado en el subapartado A); "Nouvelles valeurs françaises ?", por B. Serampuy.

<u>Fecha de la primera publicación</u>	<u>nº y fecha del Boletín</u>	<u>Título</u>
1.939 Febrero, 15	23-24 Dic./64	Pie XI, pape de l'unité - humaine
Febrero, 24	23-24 Dic./64	Avez-vous lu "Mein Kampf"?
Marzo, 1	23-24 Dic./64	L'Antisémitisme qui n'ose pas dire son nom
Mayo, 5	23-24 Dic./64	En interrogeant les silen ces de Pie XII
1.944	29 Marzo/67	Responsabilité de l'écrit- vain
1.945 Enero, 7	9-10 Dic./56	La Religion et la France nouvelle (T.R.)
Enero, 18	12 /58	Panthéon (T.R.)
Enero, 28	12 /58	Péguy ressuscité (T.R.)
Febrero, 11	12 /58	Georges Duhamel ou le bon heur opiniâtre (T.R.)
Marzo, 10	12 /58	Témoins de l'ombre (T.R.)
Marzo, 25	12 /58	Bernanos, conscience de - la France (T.R.)
Abril, 8	9-10 Dic./56	Comme Dieu en France (T.R.)
Julio,	5 /54	Les démons familiares
Agosto	29 Marzo/67	Personnalisme et socialis me
Agosto, 10	29 Marzo/67	Témoignage et efficacité
Agosto, 26	9-10 Dic./56	Le Surréalisme rallume ses feux (T.R.)



<u>Fecha de la primera publicación</u>	<u>nº y fecha del Boletín</u>	<u>Título</u>
1.945 Oct., 21-22	29 Marzo/67	Morale et Révolution
Nov., 3	29 Marzo/67	Politique confessionnelle
Nov., 14	9-10 Dic./56	Catholiques et Communistes (T.R.)
Dic., 9	9-10 Dic./56	Le Christianisme social - (T.R.)
Dic., 30	9-10 Dic./56	Kafka en France (T.R.)
1.946	15 /60	Dialogue entre Pierre Sripriob et E. Mounier sur le "Traité du C. " (T.R.)
Febrero	19 /62	Bilan spirituel français, 1946
Mayo, 27	9-10 Dic./56	Cléricalisme et anticlericalisme (T.R.)
Julio, 1	9-10 Dic./56	L'Athéisme en France (TR)
Agosto, 4	9-10 Dic./56	L'Avenir de la religion (T.R.)
Octubre	19 Dic./62	L'Inquiétude de la liberté dans la France contemporaine
Nov., 9	15 /60	Enquête sur les revues européennes: la revue "Esprit"
1.947 Enero, 5	9-10 Dic./56	Le Combat des optimistes et des désespérés (T.R.)

<u>Fecha de la</u> <u>primera publicación</u>	<u>nº y fecha del</u> <u>Boletín</u>	<u>Título</u>
Junio, 14	9-10 Dic./56	Deux débats dans l'Eglise de France (T.R.)
Junio, 14	9-10 Dic./56	Histoire et théologie (TR)
1.948	41 Mayo/73	Péguy, le mal vaincu
Febrero, 21	41 Mayo/73	Contre la guerre sainte - (A propos d'une croisade anticommuniste)
Marzo	41 Mayo/73	Les combattants de l'es-- poir
1.949 Febrero	41 Mayo/73	Interview sur la jeunesse et le mouvement des idées en France avec E. Mounier
Abril, 6-20	41 Mayo/73	Réflexions sur la démocra tie (35)
Mayo, 23	15 /60	Comment les étudiants d'au jourd'hui abordent-ils les problèmes philosophiques (T.R.) (36)
Dic., 23	15 /60	Dialogue entre Pierre Em- manuel et E.Mounier sur - <u>Le Personnalisme</u>

- (35) Respuesta a la encuesta filosófica sobre "Los conflictos --  
actuales de ideologías", realizada por la UNESCO, Publicada  
en: "Cahiers de l'Unesco", nº de Abril de 1.949, págs. 6 a 20
- (36) Diálogo entre el profesor Ayer, Henri Jourdan y Emmanuel --  
Mounier, retransmitido por la B.B.C. de Londres.

<u>Fecha de la</u> <u>primera publicación</u>	<u>nº y fecha del</u> <u>Boletín</u>	<u>Título</u>
1.950	29 Marzo/67	Les cinq étapes d'Esprit" (37)
1.955	7-8 /55	Journal de Dieulefit (38)

- 
- (37) "Estas páginas son el texto de una conferencia dada por Emmanuel Mounier en casa de Marcel Moré, el 23 de Diciembre - de 1944, precisamente cuando el primer número de "Dieu Vi--vant" estaba en preparación. La postura en que se sitúa la conferencia es distinta de la de "Dieu Vivant". A veces la primera complementa a la segunda, a veces se opone a ella, (Nota de la redacción de la revista "Dieu Vivant", nº 16 - 1950. El nº 16 de esta revista aparece poco después de la - muerte de Mounier. El artículo-conferencia fue reeditado -- por la revista "Ausprache", Düsseldorf, 1952, págs. 679-686.
- (38) El BAEM continúa la publicación de los "Carnets inédits" -- de E. Mounier.

C. Obras de Mounier traducidas al castellano y al catalán.

Al castellano:

Personalismo católico (traducción de: Personnalisme et - - Christianisme ), en la revista "Luminar", nº 2, México, -- 1.940, págs. 168-229.

Introducción a los existencialismos, <sup>Ed.</sup> Revista de Occidente, - Madrid, 1.949, 203 págs. Editorial Guadarrama, Madrid, 1ª - edición, 1.967; 2ª edición, 1.973, 215 págs.

Tratado del carácter; Editorial Zamora, Buenos Aires, 1955, 813 págs.

¿Qué es el personalismo ?; Editorial Criterio, Buenos Aires 1.956, 191 págs.

Fe cristiana y civilización, Editorial Taurus, Madrid, 1958, 89 págs.

El Personalismo, E.U.D E.B.A., Buenos Aires, 1.962, 67 págs.

El afrontamiento cristiano, Editorial Estela, Barcelona, -- 1.962, 99 págs.

Manifiesto al servicio del personalismo, Editorial Taurus, Madrid, 1.965, 357 págs. 2ª edición, Editorial Taurus, Ma-- drid, 1971 ( traducción de Julio D. González Campos).

La esperanza de los desesperados, Editorial Tiempo Nuevo, Caracas, 1.971, 201 págs.

Comunismo, Anarquía y Personalismo (traducción de Carlos - Díaz Hernández ), Editorial Zero, Colección "Biblioteca - Promoción del Pueblo", Madrid, 1.973, 201 págs.

Emmanuel Mounier. Obras I. 1.931/1.939; (traducción del To-

Al castellano (2):

mo I de la edición francesa de <sup>(15)</sup>"Oeuvres" de Mounier por Enrique Molina, excepto: Manifiesto al servicio del personalismo y Personalismo y cristianismo (traducidos por Julio D. González Campos), Editorial Laia, Barcelona, 1974, - 1.017 págs.

Revolución personalista y comunitaria, Editorial Zero, Colección "Biblioteca Promoción del Pueblo", Madrid, 1.975, 375 págs.

Al catalán:

El Personalisme (traducción de Josep M. Palacios), Edicions 62, Barcelona, 1964, 173 págs.

De la propietat capitalista a la propietat humana (traducción de Just M. Llorens, monje de Montserrat), Edicions 62, Biblioteca básica de cultura contemporánea, Barcelona, 1968 285 págs. (contiene la traducción de las siguientes obras: "Lignes de positions" (1.934), incluida después en Revolución Personalista Comunitaria; De la propriété capitaliste à la propriété humaine (1.946) y Qu'est-ce que le personnalisme? (1.947)). Prólogo de A.C. Comín, págs. 5-21, después publicado casi íntegro en castellano en la 1ª edición (de -- 1.974) de las "OBRAS - I", con el título: "La vida: el -- acontecimiento será nuestro maestro interior".

La cristiandat difunta (traducción de Plàcid Vila Abadal), - Edicions 62, Barcelona, 1.969, 256 págs.

La petita part del segle XX (traducción de Gabriel Bas), Edicions 62, Barcelona, 1.969, 143 págs.

6'16'

## II: BIBLIOGRAFIA SOBRE MOUNIER



CODIGO

ABAD, A. (1978)

De la constitución, Mounier y otras claves

Madrid, "Izquierda democrática", n.º de Octubre

B 21

ABBAGNANO, N. (1973)

Historia de la Filosofía

Ed. Montaner y Simón, Barcelona, Vol. III

B 13

ABELLAN, J. (1967)

Filosofía española en América (1936-1966)

Ed. Guadarrama, Madrid.

B 11

ABRIL CASTELLO, V. (1965)

El personalismo y Ciencia del Derecho

Universidad Complutense de Madrid

D 21

(1966 A)

Contribución de Biran a la génesis de la fenomenología espiritualista

"Crisis"; n.º 49, Vol. XIII, 249-276

C 21

(1966 B)

Las ideologías personalistas ante la ciencia jurídica actual

Madrid, "Anuario de Filosofía del Derecho", - - -

Vol. XII, 373-448

C 21

(1966 C)

El personalismo político como sistema jurídico y social cristiano

"Arbor", n.º 245, Vol. LXIV, 5-23

C 21

(1967 A)

Biranismo, blondelismo, neotomismo



- "Crisis", n° 54, Vol. XIV, 63-193 C 21  
 (1967 B)
- 
- La personalización  
 Madrid, "Anuario de Filosofía del Derecho", - - -  
 Vol. XIII, 119-148 C 21  
 (1967 C)
- 
- Derecho, socialización, personalización. El siste-  
ma social cristocéntrico de Laberthonnière  
 Madrid. "Anuario de Filosofía del Derecho", - - -  
 Vol. XIII, 355-441 C 21  
 (1969)
- 
- El biranismo como método de fenomenología y su --  
adaptación por la escuela espiritualista  
 "Crisis", n° 62, Vol. XVI, 157-177 C 21
- ACHILLI, G. (1973)  
La problematica dell'Impegno in Emmanuel Mounier  
 Parma (Italia), Mem. Lic. Pedagogía D 12
- ACTALIVA, A (1973)  
Pensamiento personalista comunitario y Universi--  
dad  
 Ed. C.P.U., Santiago de Chile B 13
- AGOSTI, V. (1961)  
A. Olivetti fra Maritain e Mounier  
 "Humanitas", n° de Mayo C 14
- ALBIAC, G. (1971)  
Marxismo y personalidad, Notas acerca de una in--  
compatibilidad epistemológica

- "Crisis", nº 69, 63-90 C 21
- ALVAREZ GONZALEZ, J.L. (1971)
- El empeño temporal del cristiano según Emmanuel -  
Mounier  
 Roma. Tesis doctoral. Facultad de Teología Grego-  
 riana D 11
- ALVES, A. (1966)
- A pessoa et o outro no personalismo de Emmanuel -  
Mounier  
 Lisboa, "Revista portuguesa de Filosofia", nº 22 -  
 49-77 C 14
- ALVES RAMOS, O. (1970)
- Les éléments psychologiques et phylosophiques de -  
la notion de personne dans l'oeuvre d'Emmanuel --  
Mounier  
 París, Tesis doctoral, Facultad de Letras y CC. -  
 Humanas D 12
- AMATO, B. (1966)
- Il personalismo rivoluzionario di Emmanuel Mou- -  
nier  
 Editorial Peloritana, Messina, 148 págs. A 4
- AMATO, J. (1975)
- Mounier and Maritain. A french catholic undertan-  
ding of the modern world  
 Alabama (USA), The University of Alabama Press B 14
- ANDER-EGG, E. (1971)
- Emmanuel Mounier y su mensaje para el hombre de -

- hoy  
 Editorial I.A.S.Y.F., Mendoza (Argentina) C 13
- ANDREU, P. (1977)  
Le rouge et le blanc (1928-1944)  
 Editorial La Table Ronde, Paris, 241 págs. B 24
- ANDREU, P. (1959)  
Esprit, (1932-1940)  
 Paris, "Itinéraires", n° 33, 34-39 C 24
- ANDRUETTO, M. (1968)  
Il significato filosofico del personalismo di Emmanuel Mounier  
 Turin, Td. Filosofia, Facultad de Filosofia D 12
- ANHOURY, S. (1967)  
Personne et politique. Esquisse d'une théorie personaliste du pouvoir et de la démocratie chez Emmanuel Mounier  
 Beirut, Mem. D.E.S. Filosofia D 12
- ARCHAMBAULT, P. (1934)  
Destin d'un mot (personnalisme)  
 Ed. Spes, Paris, Politique, 155-165 C 24
- ARDOIN, P. (1951)  
Emmanuel Mounier fondateur d'Esprit  
 Ed. Semailles, Marsella C 14
- ARE, D. (1952)  
Cristianesimo e storia nel pensiero di Mounier  
 "Gioventu", n° 2-3 C 14
- ARIAS LOPEZ, M. (1963)

- Le concept de révolution chez Emmanuel Mounier  
Estrasburgo, Mem. 3er. Ciclo, Facultad CC. Humanas D 12
- ARMADA, A. (1967)  
El diálogo. Posición crítica de Garaudy frente al personalismo  
Buenos Aires, "Tierra Nueva", n° de Abril, 34-38. C 23
- ARMERO, J. (1977)  
Filosofía de tercero de BUP (Tema 14)  
Editorial Santillana, Madrid, 186 págs. B 11
- ARNAUD, P. (1965)  
Le personalisme et la crise politique et morale - du XX<sup>ème</sup> Siècle  
Aix-en-provence, Mem. D.E.S. Filosofía. Facultad de Filosofía D 12
- ARNOULD, W. (1975)  
Persona, carácter y personalidad  
Editorial Herder, Barcelona, 622 págs. B 23
- ASTORG, B. (1950)  
Elégie pour la mort d'Emmanuel Mounier  
Paris, "Esprit", n° 174, 1061-1064 C 14
- ATTWATER, D. (1948)  
Personality in an impersonal environment  
Nueva York, "The catholic world", n° de Enero, -- 321-328 C 24
- AUMENTE, J. (1960)  
En la punta de la Revolución  
"Praxis", 4-6 C 21

- AUVERGNE, D. (1938)  
Regards catholiques sur le monde  
 Editorial Desclée de Brouwer, Paris, 147 págs. B 24
- AVANZO, B. (1966)  
Emmanuel Mounier les problèmes de son temps pendant les années de l'après-guerre  
 Milán, Tesis doctoral, Universidad Comercial Bo--ccorii. D 12
- AVERY, J. (1966)  
L'age technique de l'engagement dans la pensée -- d'Emmanuel Mounier  
 Ottawa, Tesis doctoral, Facultad de Filosofía D 1
- AZAOIA, J. (1953)  
Emmanuel Mounier (1905-1950)  
 "Arbor", n° 91-92, Vol. XXV, 382-411 C 11
- BABOULENE, J. (1950)  
Emmanuel Mounier et le mouvement catholique  
 Bruselas, "Revue nouvelle", n° de Diciembre C 14
- BACCIOCHI, P. (1961)  
Pour situer le personalisme  
 París, "La vie nouvelle" C 24
- BACHOC, R. (1976)  
La pensée politique de Mounier. La communauté internationale  
 Montreal (Canada), 576 págs. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía D 12
- BACZKO, B. (1962)

Filozofia i socjologia XXe wieku

Editorial Wiedza Powszechna, Varsovia, 339 págs. B 14

BAKER, C. (1970)

Emmanuel Mounier, 20 ans après sa mort, il continue à  
d'éveiller la contestation contre les desordres -  
établis

Paris, "Le cri du Monde", n° de Diciembre. C 14

BALADIER, Ch (1962)

Mounier éducateur et prophète

"Livres et lectures", 327-330 C 14

BALTUZZI, E. (1979)

Intervención del Estado, planificación y socialis-  
mo en la doctrina social de la Iglesia

Madrid, Tesis doctoral, Facultad de Derecho, Com-  
plutense D 21

BARANOWSKY, H. (1966)

Mounier eczystencjalizm. Perspektywy społeczeństwa  
osobowego

Varsovia, "Zeszyty Argumentow", n° de Diciembre -  
175-180 C 14

BARESTA, L. (1951)

Entre les deux caricatures

Paris, "L'homme nouveau", n° del 28 de Enero C 14

BARLOW, M. (1969)

El pensamiento de Bergson

Editorial F.C.E., México, 149 págs. Traducción de  
A. Martínez y Penol B 23

- \_\_\_\_\_ (1975)  
El socialismo de Mounier  
 Editorial Novaterra, Barcelona, 205 págs. Traduc-  
 ción de P. Núñez. A 3
- BARRA, G. (1950)  
Presenza di Mounier  
 Roma, "La fiera litteraria", n° del 14 de Mayo C 14
- BARS, H. (1959)  
Maritain en notre temps  
 Editorial Grasset, Paris, 399 págs. B 24
- BARTHELEMY-MADAULE, M. (1967)  
La personne et le drame humain chez Teilhard de -  
Chardin  
 Editions du Seuil, Paris, 325 págs. B 14
- BARTOLETTI, M. (1977)  
Guida alla lettura di Emmanuel Mounier  
 Editorial Cinque Lune, Roma, 137 págs. A 4
- BARTOLI, H. (1951)  
Mounier et notre temps  
 Grenoble, "Le reveil", n° 29 Abril
- \_\_\_\_\_ (1951)  
Au coeur de la pensée d'Emmanuel Mounier personi-  
fiée  
 Grenoble, "Le Dauphiné libéré", n° 21 de Mayo C 14
- \_\_\_\_\_ (1963)  
Inefficacité de la pauvreté, vocation des pauvres  
 Paris, "Cahiers Universitaires Catholiques", n° JN/L. 48-PC 24

BASTONI, L. (1975)

Lavoro e proprietà nel personalismo di Emmanuel - Mounier

Parma (Italia), 202 págs. Tésina de Lic., Facultad de Magisterio

D 12

BASTYNS, H. (1966)

Optimisme tragique ou la dialectique de l'esperance. Essai d'interprétation du personnalisme d'Emmanuel Mounier

Roma, 222 págs, Tesis doctoral, Facultad de Filosofía, Gregoriana

D 12

BASTYNS, H. (1967)

La perspective religieuse de l'événement chez Emmanuel Mounier

Paris, "Bulletin des amis d'Emmanuel Mounier", - - n° 30, 35-39

C 14

BASURTO, P. (1965)

Vita e pensiero in Emmanuel Mounier

Roma, Memoria de Lic., Instituto de Sociología

D 12

(1970)

Essere é amare. Emmanuel Mounier, continuità di - un motivo

"Studi Cattolici", n° 115

C 14

BAUBEROT, J. (1977)

Du catholicisme social au militantisme politique

Paris, "Autrement", 7-22

C 24

BAUDRY, G. (1978)



- Socialisme et humanisme. Emmanuel Mounier et  
Teilhard de Chardin  
 Lille (France), "Cahiers teilhardiens", 109 págs. C 14
- BAUER, A. (1950)  
Wir brauchen ein weites herz  
 Munich, "Neue-Zeitung", n° de 27 de Marzo C 14
- BEAUSSART, E. (1950 A)  
Emmanuel Mounier ou le philosophe engagé  
 Lovaina, "Construire", n° de Junio C 14
- \_\_\_\_\_ (1950 B)  
Emmanuel Mounier est mort  
 Lovaina, "Construire", n° de Junio C 14
- \_\_\_\_\_ (1950 C)  
Emmanuel Mounier et les problèmes sociaux de no--  
tre temps  
 Bruselas, "Les dossiers de l'action social catho--  
 lique", n° de Julio C 14
- \_\_\_\_\_ (1952)  
Mounier chrétien  
 Bruselas, "La revue nouvelle", 326-245 C 14
- \_\_\_\_\_ (1956)  
Mounier homme de charité  
 Bruselas, "La revue nouvelle", n° de Enero; 237-245 C 14
- BEDARIDA, F. (1966)  
Une résistance spirituelle, Aux origines du "Té--  
moignage Chrétien" (1941-1942)  
 Editorial P.U.F., Paris; "Revue d'histoire de la -

- Deuxième Guerre Mondiale", n° 61, 3-35 C 24
- BEDARIDA, R. (1977)
- Les armes de l'Esprit. "Témoignage chrétien" - --  
(1941-1944)
- Les éditions ouvrières, Paris, 365 pags. B 24
- BEDESCHI, G. (1977)
- Gli equivoci del pluralismo cattolico
- Roma, "Mondoperaio", n° de Septiembre, 71-79 C 24
- BEGUIN, A. (1945)
- Lettre à Emmanuel Mounier
- "Allemagne", n° de Julio C 14
- \_\_\_\_\_ (1950 A)
- Emmanuel Mounier ou la vocation de présence au --  
temps
- "Témoignage chrétien", n° de 31 de Marzo C 14
- \_\_\_\_\_ (1950 B)
- Emmanuel Mounier missionnaire de personnalisme
- Lausana, "Gazette de Lausanne", n° del 11 de Abril C 14
- \_\_\_\_\_ (1950 C)
- Emmanuel Mounier
- Zurich, "Neue zurcher zeitung", n° del 15 de Abril C 14
- \_\_\_\_\_ (1950 D)
- Vies parallèles de Péguy et Mounier
- Orleans, "Feuilles de l'amitié Charles Péguy", --  
 n° 12, 5-7 C 24
- \_\_\_\_\_ (1950 E)
- Fidélité et imagination

- Paris, "Esprit", n° 173 C 12  
 \_\_\_\_\_ (1950 F)
- Une vie  
 Paris, "Esprit", n° 174, 923-1060 C 14  
 \_\_\_\_\_ (1952)
- Présence de Mounier  
 Paris, "Bulletin des Amis d'Emmanuel Mounier" C 14  
 \_\_\_\_\_ (1952 B)
- Ritrato dell'amico Mounier  
 Roma, "La Fiera Letteraria", n° de 22 de Junio C 14  
 \_\_\_\_\_ (1977 A)
- Catálogo de la exposición "Quinzaine A. Béguin  
 (1901-1957)  
 Paris, 32 págs. C 24  
 \_\_\_\_\_ (1977 B)
- Etapas d'Albert Béguin. Textes et lettres inédites  
 Paris, "Civitas", 436-466 C 24
- BEJJANI, A. (1970)
- Emmanuel Mounier prophète incompris  
 Beirut, "La revue du Liban", n° de Diciembre C 14
- BELFIORI, F. (1966)
- Cristianesimo e marxismo nel pensiero di Mounier  
 "Vita e pensiero", n° 7-8, 627-641 C 14
- BELLAVIGNA, F. (1972)
- Il socialismo di Emmanuel Mounier  
 Milan, "Nuova rivista storica", Vol. V-VI, 714-725 C 14  
 (1975)  
 \_\_\_\_\_ L'"Esprit" di E.M.

- Nápoles, "Annali dell Instituto italiano per gli <sup>studi</sup> Vol. IV. C 14
- BELLINGERI, F. (1970)  
Dialettica e trascendenza nel problema della persona secondo Emmanuel Mounier  
 Milan, 448 págs. Tesina de Lic., Universidad Católica  
 lica D 12
- BERNARD, J. (1966)  
La pedagogia nao-directiva como pedagogía personalista  
 Lisboa, 59 págs. "Cuadernos do Centro de Investigaçao Pedagógica"  
 (1961) B 14
- Emmanuel Mounier (Introducción y selección de textos)  
 Editorial Moraes, Lisboa, 405 págs. C 24
- (1965)  
Mounier E. "O Tempo e o Modo"  
 Lisboa, "O Tempo e o Modo", nº de Noviembre, 2-8 C 24
- BENINI, T. (1975)  
La prospettiva pedagogica nel pensiero di Emmanuel Mounier  
 "Cultura e scuola", nº 54, Vol. XIV C 14
- BENJAMIN, R. (1969)  
Notion de personne et personnalisme chrétien  
 París, 321 págs., Tesis doctoral, Facultad de Letras y CC. Humanas D 22
- BENZO, M. (1972)  
Sobre el sentido de la vida

- Editorial B.A.C., Madrid B 21
- BERNARD, J. (1971)  
Présence spirituelle d'Emmanuel Mounier  
 Estrasburgo, "La Petite Revue", n° del 3 de Enero C 14
- BERNIER, P. (1974)  
Le sens de la pauvreté chez Emmanuel Mounier  
 Paris, 245 págs., Tesis doctoral, Facultad de Filosofía, SORBONA D 12
- BESANCON, A. (1978)  
La confusion des langues (La crise idéologique de l'église)  
 Editorial Calman-Lévy, Paris, 167 págs. B 22
- BESSON, ALLIET, F. (s/f)  
Emmanuel Mounier, l'accueil d'Emmanuel Mounier à la pensée de F. Nietzsche  
 Niza, 79 págs, Memoria Lic., Facultad de Derecho D 22
- BIAS DE LA ROSA, M. (1967)  
Emmanuel Mounier frente al desorden establecido  
 Madrid, "Mundo Social", n° 146, Vol. XIII, 10-15 C 11
- BLAZQUEZ, F. (1972)  
Emmanuel Mounier  
 Editorial E.P.E.S.A., Madrid, 203 págs. A 1
- BO, C. (1950 A)  
Emmanuel Mounier  
 Roma, "Il Popolo", n° de 20 de Abril C 14
- \_\_\_\_\_ (1950 B)  
Memoria de Mounier

- Florençia, "Letteratura Contemporanea", n° de Novembre, 67-69 C 14
- \_\_\_\_\_ (1952)
- Scandalo della speranza
- Editorial Vallecchi, Florençia B 24
- \_\_\_\_\_ (1953)
- Della lettura e altri saggi
- Editorial Vallecchi, Florençia B 14
- \_\_\_\_\_ (1964)
- Siamo Ancora cristiani ?
- Editorial Vallecchi, Florençia B 24
- \_\_\_\_\_ (1970)
- Mounier vent'anni dopo
- Milan, "Il corriere della sera" n° del 8 de Abril B 14
- BOBBIO, N. (1961)
- Prólogo a "I cattolici e lo stato" de N. Morra
- Edizioni di comunità, Milan C 24
- BOCHENSKI, J. (1951)
- La philosophie contemporaine en Europe
- Editorial Payot, Paris B 24
- \_\_\_\_\_ (1962)
- Introduccion al pensamiento filosófico
- Editorial Herder, Barcelona B 24
- BODIN, L. (1961)
- Front populaire 1936
- Editorial Armand Colin, París, 288 págs. B 24
- BOECK, G. (1970)

- Les rapports entre personnes et institutions dans la pensée d'Emmanuel Mounier  
Louvain, 174 págs. Memoria Lic., Facultad de Filosofía, Universidad Católica D 12
- BOISDEFRE, P. (1950)  
L'héritage d'Emmanuel Mounier  
París, "Carrefour", n.º de Diciembre D 14
- \_\_\_\_\_ (1951)  
A la recherche d'Emmanuel Mounier  
París, "La France catholique" n.º de 26 de Enero C 14
- BOISSONAT, J. (1970)  
Mounier aujourd'hui  
París, "La Croix", n.º de 23 de Marzo C 14
- BOLDON, G. (1974)  
Il problema del personalismo giuridico in Italia  
Ferrara (Italia), 262, Tesina Lic. Facultad de Derecho, Universidad de Estudios D 22
- BONINI, G. (1970)  
Emmanuel Mounier e la critica letteraria  
Venecia, 240 págs. Tesina Lic. Universidad "Foscari" B 12
- \_\_\_\_\_ (1972)  
Esprit, Attualità di un messaggio  
"Humanitas", n.º 10, 824-840 C 24
- BORNE, E. (1948 A)  
Le parti intellectuel contre la troisième force  
"L'Aube", n.º de 11 de Enero C 24
- \_\_\_\_\_ (1948 B)

- (1950 A)  
Emmanuel Mounier n'est plus  
 "L'aube" n° del 23 de Marzo C 14
- (1950 B)  
Une philosophie ouverte  
 "L'aube" n° del 25 de Marzo C 14
- (1951)  
Mounier juge de la démocratie chrétienne  
 Paris. "Terre Humaine", n° de Febrero C 14
- (1954)  
Le sens de notre engagement politique  
 "Forces nouvelles" n° de Junio C 24
- (1956 A)  
E. Mounier témoin de son temps  
 "Forces nouvelles" n° del 1 de Abril C 14
- (1956 B)  
Pour un tombeau d'Emmanuel Mounier  
 "La vie intellectuelle", n° de Junio C 14
- (1960)  
Notre jeunesse  
 "Forces nouvelles", n° del 2 de Agosto C 24
- (1970 A)  
Une pensée combatante  
 Paris, "Le Monde", (Des livres) n° 7839 C 14
- (1970 B)  
Emmanuel Mounier, crayon pour un portrait  
 Paris "France-Forum" n° de Abril C 14
- (1970 C)  
Actualité de Mounier  
 Paris "Cahiers universitaires catholiques" n° del 15 de Junio C 14
- (1972 A)  
Mounier  
 Editorial Séghers, Paris, 189 págs. A 4
- (1972 B)  
Mounier et le marxisme  
 Paris, "Esprit", n° 411, 211-224 C 14
- (1977)  
Commentaires  
 Les Editions du Cerf, Paris, 252 págs. B 24
- (1972 C)  
E.M. ou le combat du juste  
 Editorial Séghers, Paris. A 4
- BOFFOLI, M. (1971)  
Motivi pedagogici nel pensiero di E. Mounier  
 Milan, 265 págs. Tesina Lic. Facultad de Magisterio D 12
- BOULIER, J. (1967)  
En Pologne il y a vingt ans  
 "Europe", n° de Febrero, 320-343 C 24
- BOULOUIS, J. (1952)  
Les "certitudes" difficiles  
 Paris. "Revue française de science politique" n° -



- BOURQUE, J. (1969)  
Personne et action dans la pensée d'E.M.  
 Roma. 285 pags., Tesis doctoral, Universidad Pontificia  
 D 12
- BOUTIN, G. (1978)  
El pensamiento político de E.M.  
 Panamá. 181 pags. Tesina Licio Facultad de Derecho  
 Universidad Politécnica  
 D 11
- BOYER, R. (1981)  
Actualité d'Emmanuel Mounier  
 Editorial Les Editions du Cerf, París, 154 págs.  
 A 4
- BRAEGGER, L. (1940)  
Die person im personalismus von E. Mounier  
 Friburgo, 96 pags. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía  
 D 14
- BRECHON, P. (1976)  
La famille, idées traditionnelles, idées nouvelles  
 Editorial La Centurion. París, 197 págs.  
 B 14
- BRETON, S. (1959)  
Situation de la philosophie contemporaine  
 Editorial Emmanuel Vitte, Lyon, 199 págs.  
 B 24
- BRODERICK, B. (1965)  
Metaphysics of Mounier  
 Milwaukee (USA), T.D. Departamento Teológico de la  
 Universidad de "La Marquette".  
 D 12
- BRUCH, J. (1974)  
La pensée de Mounier  
 Bari, "La culture française", n° 21, 77-79  
 C 14
- BRUCH, L. (1954)  
La difunta cristiandad de E. Mounier  
 "Crisis", 101-102  
 C 13
- BRUFAU PRATS, J. (1971)  
Líneas fundamentales de la ontología y la antropología de J. -P. Sartre en "L'être et le néant"  
 Editorial Publicaciones de la Universidad de Salamanca  
 C 21
- BRUGAROLA, M. (1967)  
Sociología y teología de la técnica  
 Editorial B.A.C., Madrid  
 B 21
- BRUGMANS, H. (1976)  
A propos d'Emmanuel Mounier  
 París, "L'Europe en formation", n° de Enero-Marzo, 91-96  
 C 14
- BRUNET-JAILLY, J. (1960)  
Le personnalisme et la politique  
 Grenoble, Memoria del Instituto de Estudios Políticos  
 D 22
- BULTOT, R. (1950)  
Emmanuel Mounier  
 Lovaina, "L'escollier de Louvain", n° de Mayo  
 C 14
- CACERES, B. (1967)  
L'espoir au cœur  
 Editorial Seuil, París. 173 págs.  
 B 24

- CAIMI, L. (1976)  
L'esigenza personalistica nella proposta educativa della rivista "Esprit", (1932-1941)  
 Editorial La Scuola, Brescia, "Pedagogia e vita", - 501-521 C 24
- CALBRETTE, J. (1957)  
Mounier, le mauvais Esprit  
 Editorial Nouvelles Editions Latines, Paris, 137 págs. A 4
- CAMARERO, J. (1977)  
Alteridad y trascendencia en el pensamiento de E. - Mounier  
 Madrid, 399 págs. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía. Complutense D 11
- CAMPANINI, G. (1957)  
Emmanuel Mounier  
 Voz de la "Enciclopedia Filosófica Italiana" Milán (1964 A) C 14
- Persona e proprietà  
 Editorial Icas, Roma "Quaderni di orientamenti sociali", n° 13, 1-47 C 14  
 (1964 B)
- Mounier profeta della persona  
 Roma, "Gioventura" n° de Septiembre-October, 17-24 C 14  
 (1965)
- Il senso del pudore  
 Roma "Studium", n° 9, Septiembre, 1-10 C 24  
 (1966 A)
- Cristianesimo e marxismo nel pensiero di Mounier  
 Milan, "Vita e pensiero", Vol. VII, 627-641 C 14  
 (1966 B)
- A trent'anni del manifesto personalista  
 Florencia. "Testimonianze", n° de Mayo, 275-283 C 14  
 (1966 C)
- E. Mounier fra Peguy e Marx  
 Roma, "Studium", n° 7, Julio, 6-12 C 14  
 (1966 D)
- Il pensiero politico di Mounier e la tradizione -- del cattolicesimo democratico francese  
 Roma, "Civitas", n° de Septiembre, 3-27 C 14  
 (1967 A)
- Mounier e la crisi della cristianità  
 Udine, "Quaderni di cultura", n° 7, 5-22 C 14  
 (1967 B)
- Mounier fra "Progresismo" e testimonianza  
 Milan, "Vita e pensiero", n° de Mayo, 257-268 C 14  
 (1967 C)
- E.M. fra cristianesimo e rivoluzione  
 Roma, "Civitas", n° de Septiembre, 23-44 C 14  
 (1968)
- La rivoluzione cristiana. Il pensiero politico di E.M.  
 Editorial Morcelliana, Brescia, 341 págs. A 4  
 (1970 A)

- Ricordo di Mounier  
"Humanitas", n° 5, 520-522 C 14  
 (1970 B)
- Mounier vent'anni dopo. Ripropone valori dinamici alla cristianità  
 Milan, "Il Corriere della Sera", n° del 23 de Marzo C 14  
 (1972)
- Cristianesimo e politica, Etica della testimonianza o etica del successo?  
"Rivista di teologia morale", n° 16, 507-530 C 24  
 (1973)
- Per un bilancio politico del personalismo di Mounier  
 Editorial Morcelliana, Brescia, "Humanitas", 177-188 C 14  
 (1975)
- L'utopia della nuova cristianità. Introduzione al pensiero politico di J. Maritain  
 Editorial Morcelliana, Brescia, 240 págs. B 24  
 (1976 A)
- Fede e politica, 1943-1951: La vicenda ideologica della sinistra D.C.  
 Editorial Morcelliana, Brescia, 166 págs. C 24  
 (1976 B)
- La sinistra cattolica. Maritain e Mounier  
 Roma, "Civitas", n° de Enero, 21-40 C 24  
 (1976 C)
- Recensión de "Mounier and Maritain" de J. Amato  
"Institut International J. Maritain", n° 2, Enero-Marzo, pag. 32 C 24  
 (1976 C)
- Due profili paralleli. Maritain e Mounier  
 Publicación del "Institut International J. Maritain", n° de Enero-Marzo, 5-10  
 (1978)
- La società industriale fra ideologia e utopia  
 Editorial Franco Angeli, Milan, 125 págs. B 14  
 (1980)
- Cristianesimo e democrazia. Studi sul pensiero politico cattolico del 900  
 Editorial Morcelliana, Brescia, 245 págs. B 24  
 (s/f)
- Emmanuel Mounier e l'etica dell'Impegno  
"Ethica", 209-225 C 14  
 CANTIN, E. (1973)
- Mounier. A personalits viem of history  
 Editorial Paulist Press, Nueva York, 176 págs. A 4  
 CARDENAL, M. (1972)
- Comentarios y recuerdos  
 Editorial Revista de Occidente, Madrid B 21  
 CARITE, M. (1967)
- Francisque Gay le militant  
 Editorial Les Editions ouvrières, París, 189 págs. B 24  
 CARLE, L. (1974)

- I temi del dissenso e la prospettiva come signo de crisi di civiltà nella rivista "Esprit"  
Turin, 563 pags. Tesina Lic. Facultad de Filosofía  
CARRILLO, F. (1966 A) D 22  
Sobre el papel de un movimiento de inspiración personalista (en torno a la democracia cristiana)  
Madrid, "Cuadernos para el diálogo", n° 33-34 Vol. IV, 26-27 C 21  
(1966 B)  
Socialismo y personalismo  
Madrid, "Cuadernos para el diálogo", n° 33-34 Vol. IV, pag. 26. C 21
- CARVALHO, O. (1952)  
Do problema do ser ao problema do ter. Para uma -- teoria humana da propriedade  
Coimbra, "Estudios", 42-84 C 24
- CASNATI, F. (1965)  
Emmanuel Mounier, linee e abbozzi per un ritratto -  
Roma, "Vita e pensiero", n° 9, 725-740 C 14
- CASSIDY, K. (1967)  
Radical catholicism. The political thought and action of E.M.  
Nueva York, 281 pags. Tesis doctoral. Filosofía -- "City University" D 12
- CATTABIANI, A. (1966)  
L'errore di Mounier che ha creduto possibile un in contro tra marxismo e cristianesimo  
Roma, "Il Centro", de 27 de Marzo C 14
- CAVALLON, G. (1974)  
Elementi di una teoria dell'educazione secondo E.M.  
Roma, 447 pags. Tesis doctoral. Ciencias de la Educación. Universidad Pontificia D 12
- CAYROL, J. (1950)  
E.M. pelerin de l'espérance  
Paris, "Le Figaro Littéraire", n° del 1 de Abril C 14
- CENCILLO, L. (1971)  
Curso de filosofía fundamental  
Editorial Syntagma, Madrid C 21  
(1972)  
Historia de la reflexión  
Editorial Syntagma, Madrid C 21  
(1975)  
Dialéctica del concreto humano  
Editorial Marova, Madrid C 21  
(1968)  
Filosofía fundamental  
Editorial Syntagma, Madrid C 21
- CHAIGNE, H. (1968)  
E. Mounier ou de l'incarnation.  
En la obra colectiva: "E.M. ou le combat du juste"  
Editorial Ducros, Burdeos, 7-14 pags. C 14  
(1964)  
Le personnalisme de Mounier  
Burdeos, "Frères du Monde", n° 27, 31-52 C 14

- CHAIX-RUY, J. (1968)  
El superhombre, De Nietzsche a Teilhard de Chardin  
 Editorial, Sigueme, Salamanca B 23  
 (1959)  
"Francia" en Las grandes corrientes del pensamien  
to contemporaneo  
 Editorial Guadarrama. Madrid. C 23
- CHALEIX, P. (s/f)  
Une oeuvre de poète. Adrián Miatlev  
"La tour du feu", Paris B 23
- CHARBONNEAU, P. (1969)  
Cristianismo, sociedad y revolución  
 Editorial Sigueme, Salamanca, traducción A. Pintor-Ramos B 21
- CHARPENTREAU, J. (1966)  
L'esthétique personnaliste d'E.M.  
 Editorial Les éditions ouvrières, París, 148 págs. A 4
- CHAVARDES, M. (1972)  
Le créateur d'Esprit'  
"La Quinzaine littéraire", n° 139, 13 y ss. C 14
- CHIRPAZ, F. (1970)  
L'homme se voit aujourd'hui appelé à devenir le dé  
miurge du monde et de sa propre condition  
 Lyon, "Le progrès-Lyon" C 14
- CICCARDINI, B. (1952)  
Per Mounier, contro il massimalismo  
 Roma, "Per l'azione", n° 7 C 14
- CIORDIA, J. (1970)  
Mounier. La ciudad personalista y comunitaria  
"Zelda", n° 47 C 11
- CIEMENT, M. (1959)  
Mounier  
 Paris, "Itinéraires", n° 35, 65-77 C 14
- COATES, J. (1949)  
The crisis of the human person, some personalist -  
interpretations  
 Editorial Longmans Green and Co., Londres, 256 págs. B 24
- COLL, J. (1973) \*  
Personalismo, pensar dialogal y fe teologal  
"Pensamiento", n° 114, Vol. XXIX, 209-226 C 21
- COLL-VINENT, R. (1970)  
La revolución en el pensamiento de E. Mounier  
"Hechos y dichos", n° 409, Vol. XXXV, 4-8 C 11  
 (1968)  
Mounier y el desorden establecido  
 Editorial Península, Barcelona, 174 págs. A 1
- COLY, L. (1981)  
L'histoire comme dimension existentielle de la per-  
sonne dans la perspective personnaliste d'E.M.  
 Roma, 222 págs. Tesis doctoral. Facultad de Filoso- D 12  
 fía. Universidad Pontificia
- COMIN, A. (1967)  
Mounier aquí y ahora  
"Mundo social", n° 146, Vol. XIII, 6-9 C 11

COLLOT GUYER, M.-T. : *Vid., infra, GUYER, M.-T.*

- (1968)  
Prólogo a de la propietat capitalista a la propietat humana de E. Mounier  
 Edicions 62, Barcelona C 12
- (1970 A)  
Qué haría qué diría Mounier hoy  
 Barcelona, "El Ciervo", n° 194, 8-11 C 11
- (1970 B)  
Mounier, a los veinte años de su muerte  
 Madrid, "Cuadernos para el diálogo", n° 83-84, Vol. VIII, 27-30 C 11
- (1973)  
Prólogo a Que es el personalisme y altres assaigs de E. Mounier  
 Edicions 62, Barcelona C 12
- (1974 A)  
Introducción a Obras 1931-1939 de E. Mounier  
 Editorial Laia, Barcelona, Vol. I, I-LX C 11
- (1974 B)  
Como el fascismo viene a las naciones, cómo las - democracias cristianas lo toleran  
 Barcelona, "El Ciervo", n° 244, 14-15 C 21
- (1975 A)  
Carta abierta a E. Mounier  
 Madrid, "Cuadernos para el diálogo", n° 140, Vol. XIII, 46-48 C 11
- (1975 B)  
E.M. espíritu profético del siglo XX  
 Madrid, "Índice", n° 367, Vol. XXX, 14 y ss. C 11
- (1976)  
Dos Inspiraciones del diálogo. Mounier y Machado  
 Madrid, "Cuadernos para el diálogo", n° 38, Vol. III 29-32 C 21
- COMUNE, A. (1977)  
Peguy-Mounier, une relation séminale  
 Milella-Lecce, "Peguy Vivant", Publicación del Congreso Internacional sobre Peguy, 551-560 C 11
- CONIH, J. (s/f)  
La philosophie de la coopération  
 Paris, "Paysans", n° 115, 19-29 C 24
- (1966)  
Emmanuel Mounier  
 Editorial P.U.F., Paris A 3
- COLESTON, F. (1951)  
Mounier marxism and man  
 "The Month", Vol. VI, 199-208 C 14
- CORTS GRAU, J. (1963)  
Los conceptos cristianos de verdad, justicia, amor y libertad y su conexión con la paz y el orden  
 Editorial B.A.C., Madrid C 21
- CORTA, S. (1966)  
Prólogo a Fede e storia de R. Niebuhr  
 Bolonia C 24

- COTTIER, F. (1960)  
Sur Emmanuel Mounier  
 Ginebra, "Nova et vetera", n° de abril, 78-83 C 14
- GOUROT, A. (1961)  
Un courant de la pensée catholique. L'hebdomadaire  
"Sept"  
 Editorial Editions du Cerf, París, 316 págs. B 24
- COUSSO, R. (1968)  
Mounier philosophe de l'action combatante et inté-  
grale  
 Editorial Ducros, Burdeos C 14
- COUTROT, A. Y DR. (1965)  
Les forces religieuses dans la société française  
 Editorial Armand Colin, París, 341 págs. B 24
- CRIADO, M. (1970)  
Persona y compromiso en Mounier  
 Editorial Zero, Madrid, 89 págs. A 1
- CRISTINELLI, L. (1974)  
Persona, comunità e salvezza nella prospettiva per-  
sonalista di E.M.  
 Milan, 368 págs. Tesis doctoral. Facultad de Filoso- D 12  
 fía. Universidad Católica
- CRUZ HERNANDEZ, M. (1975)  
Mounier en el panorama del pensamiento contemporá-  
neo  
 Editorial Ediciones de la Facultad de Salamanca, - C 11  
 9-18
- (1960)  
Lecciones de psicología  
 Editorial Revista de Occidente, Madrid B 21
- CUNG-GIU, N. (1950)  
Sur Emmanuel Mounier  
 "France-Asie", n° Marzo C 14
- CUVILLIER, A. (1965)  
Anthologie des philosophes français contemporains  
 Editorial P.U.F., París B 24
- D.W. Y K.E. (1950)  
Abschied von Mounier  
 "Frankfurter Hefte", n° de Mayo C 14
- DAENENS, A. (1968)  
De roeping in het oeuvre van E. Mounier  
 Lovaina, 81 Págs. Tesina Lic. Instituto CC. Reli- D 12  
 giosas
- DALL'ASTA, G. (1977)  
Maritain-Mounier. Un confronto dal punto di vista -  
pedagogico  
 Messina, "Prospettive Pedagogiche", Vol. XIV, 122-145 C 24
- DAIMAU, J. (1968)  
Distensiones cristiano-marxistas  
 Madrid, "Cuadernos para el diálogo", Vol. <sup>xm</sup> 42 y ss. B 21
- DANIELOU, J. (1957)  
Saggio sul mistero della storia  
 Editorial Morcelliana, Brescia B 24

- (1950)  
La mort d'Emmanuel Mounier  
 "Etudes", n° de Mayo C 14
- DANSETTE, A. (1952)  
Destin du catholicisme français (1926-1950)  
 Paris B 14
- DAO-DUY-DEN, J. (1959)  
La philosophie personnaliste de Mounier a la lumière de la philosophie thomiste  
 Paris, 331 pags. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía. Universidad Católica D 22
- DARLING, B. (1964)  
La pensée d'Emmanuel Mounier en Grande Bretagne  
 Paris, "Bulletin des Amis d'E. Mounier", n° 22 C 14  
 (1963)
- Les origines de la revue "Esprit" dans le contexte socio-politique et intellectuel des années 1925-35  
 Paris, Tesis doctoral. Facultad de Filosofía D 22
- DEBIDOUR, V. (1956)  
Mounier et sa génération  
 Lyon, "Bulletin des Lettres", n° de Julio, 282-284 C 14
- DEL NOCE, A. (1964)  
Il problema dell'ateismo  
 Bolonia B 24
- DELAVIGNETTE, R. (1975)  
Témoignage  
 Paris, "Bulletin des Amis d'E. Mounier", n° 44-45, 33 C 14
- DEMOULIN, J. (1963)  
Críticas a la buena conciencia de los cristianos  
 Editorial Fontanella, Barcelona, J. Bris (trad.) B 23
- DEPIERRE, A. (1966)  
Mounier ou l'évangile du salut  
 Paris, "Bulletin des Amis d'E. Mounier", n° 28 C 14  
 (1950)
- Ce témoin perseverant de Dieu  
 Paris, "Esprit", n° 174, 905-922 C 14
- DERKS, W. (1948)  
Le marxisme dans une vision chrétienne  
 Paris, "Esprit", n° de Mayo, 783-798 C 24
- DERON, J. (1951)  
E.M. fondateur de la revue "Esprit"  
 Rouen, "Paris-Normandie", n° 9, 4 Feb. 1950. C 14
- DESANTI, J. (1949)  
Scrupules et ruses d'Emmanuel Mounier  
 "La nouvelle critique", 56-70 C 14
- DEVAUX, A. (1965)  
E.M. homme de foi de pensée et d'action  
 Paris, "Cahiers de Neuilly", n° de Abril C 14  
 (1972)
- Mounier Vivant  
 "Nouvelles littéraires", n° de Diciembre C 14  
 (1959)
- Jalons pour une enquête sur la personne



- París, "Cahiers Universitaires catholiques", n° de Diciembre C 24
- DIAS, J. (1963)  
E.M. et le portugal
- París, "Bulletin des Amis d'E. Mounier", n° 21 C 14
- DIAZ, C. (1969 A)  
Bases para unos fundamentos metafísicos del personalismo de Mounier
- "Estudios filosóficos", n° 49, Vol. XVII, 511-526 C 11  
(1969 B)
- Personalismo obrero (presencia viva de Mounier)  
Editorial Zero, Madrid, 110 pags. A 1  
(1970 A)
- Mounier, siempre de nuevo  
Madrid, "Vida Nueva", n° 739, Vol. XIII, 29 y ss. C 11  
(1970 B)
- Personalismo y leninismo  
Madrid, "Boletín de la H.O.A.C.", n° 540 C 21  
(1970 C)
- La vuelta de Mounier y el personalismo  
Madrid, "Boletín H.O.A.C." C 11  
(1970 D)
- Carta a Mounier  
"Mundo Social", n° 180, Vol. XVI, 40 C 11  
(1970 E)
- Sujeto trascendental o sujetos trascendentales en fenomenología  
"Crisis", n° 65, Vol. XVII, 83-93 C 21  
(1972 A)
- La moral de apoyo mutuo anarquista  
"Pensamiento", Vol. XXVI, 347-361 C 21  
(1972 B)
- Para una praxis anarcopersonalista  
Madrid, "Cuadernos para el diálogo", n° extr.: 138-146 C 21  
(1973 A)
- "El personalismo en España". Prólogo a El personalismo como antiideología de J. Lacroix  
Editorial Guadiana, Madrid C 21  
(1973 B)
- Marxismo hoy  
"Pensamiento", n° 114, Vol. XXIX, 195-207 C 21  
(1973 C)
- Prólogo a Comunismo, anarquía, personalismo de E. Mounier  
Editorial Zero, Madrid C 11  
(1973 D)
- Mounier, prolegómenos para una metafísica antisubstancialista  
Madrid, "Estudios", n° 100, Vol. XXIX, 123-127 C 11  
(1973 E)
- Para una ética personalista  
Madrid, "Arbor", n° 329, Vol. LXXX, 47-60 C 21  
(1973 F)

- Personalismo y marxismo  
 México, "Cuadernos americanos", Vol. CLXX, 105-122 C 21  
 (1974)
- Prólogo a El sueño de E.M.: Responder a la crisis - total  
 Madrid, "Razón y Fe", n° 913-149 C 21  
 (1975 A)
- Mounier, ética y política  
 Editorial Edicusa, Madrid, Suplementos de "Cuadernos para el diálogo", n° 59, 5-37 C 11  
 (1975 B)
- El anarquismo como fenómeno político moral  
 Editorial Editores mexicanos, Universidad de México, 187 págs. B 21  
 (1975 C)
- Introducción al personalismo actual  
 Editorial Gredos, Madrid. 241 págs. B 11  
 (1975 D)
- Personalismo comunitario  
 Editorial Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 19-36 (Vid., VV.AA., 1975 C). C 11  
 (1975 E)
- Prólogo a Revolución personalista y comunitaria de E. Mounier  
 Editorial Zero, Madrid. C 11  
 (1975 F)
- La mística personalista de Mounier  
 Salamanca, "Cuadernos salmantinos de Filosofía", -- B 11  
 Vol. II, 341-349  
 (1976 A)
- Recesión crítica de Obras Tomo I (1931-1939) de E. -- Mounier  
 Madrid, "Sistema", n° 12, 163 y ss. C 21  
 (1976 B)
- Bestiario: el socialismo en libertad  
 Editorial Sílos, Madrid, 254 págs. B 21  
 (1976 C)
- Las teorías anarquistas  
 Editorial Zero, Madrid. 205 págs. B 21  
 (1976 D)
- Escritos sobre pedagogía política  
 Editorial Marfil, Alcoy. B 21  
 (1977)
- Filosofía (tercer curso de bachillerato)  
 Editorial Marfil, Alcoy, 442 págs. B 11  
 (1978)
- Mounier y la identidad cristiana  
 Editorial Sígueme, Salamanca, 206 págs. A 1  
 (1980)
- Contraprometeo  
 Editorial Encuentro, Madrid, 194 págs. B 21  
 (1981)
- A Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César

"Communio", N.º Marzo, Vol. II, 218-237 (s/f): <u>Mounier, de la ortodoxia a la ortopraxis</u>	C 21
<u>"Teoría-Praxis", Folletos.</u>	C 11
DIEUZAYDE, A. (1951) <u>Emmanuel Mounier</u>	
Burdeos, "Barrèges", n.º 59	C 14
DILLEMANS, R. (1957) <u>Inleiding tot het personalisme van E.M.</u>	
Berfort, "Diestse warazde", 215-224	C 14
DIRKS, W. (1949) <u>Emmanuel Mounier</u>	
Frankfurt, "Frankfurter Hefte", n.º 11, 960-963	C 14
DISTEIBARTH, P. (1938) <u>Neues Werden in Frankreich</u>	
Editorial. E. Klett, Stuttgart, 397 págs.	C 24
DOMENACH, J. (1950 A) <u>Emmanuel Mounier</u>	
"Psyché", n.º de Junio (1950 B)	C 14
<u>Présence de Mounier</u>	
Paris, "Esprit", n.º 174, 217-227 (1950 C)	C 14
<u>Les principes du choix politique</u>	
Paris, "Esprit", n.º 174m 820-838 (1951)	C 14
<u>Emmanuel Mounier</u>	
Paris, "Foyers", n.º de Marzo (1952)	C 14
<u>Le jeune homme inquiet et l'abbé philosophe</u>	
Paris, "Esprit", n.º 189, 685-688 (1962)	C 24
<u>Una iglesia en marcha, El catolicismo francés hoy</u>	
Textos y documentos de 1942 a 1962 Editorial Peninsula, Barcelona (1963)	B 23
<u>Recepción de Mounier de L. Guissard</u>	
Paris, "Esprit", n.º de Abril (1964)	C 24
<u>Présence de Mounier</u>	
Burdeos, "Frères du Monde", n.º 27, 65 (1965)	C 14
<u>La propagande politique</u>	
Editorial P.U.F., Paris, 127 págs. (1966)	B 23
<u>Pensamiento político de Mounier</u>	
Editorial Zero, Madrid, 90 págs, Traducción de M. Pérez Turrado. (1967)	A 3
<u>Le système et la personne</u>	
Paris, "Esprit", n.º 360, 771-780 (1968)	C 24
<u>Présence de Mounier</u>	
Editorial Ducros, Burdeos	C 14

(1969 A)	
<u>Dimensiones del personalismo</u>	
Editorial Nova Terra, Barcelona, 384 págs.	B 23
(1969 B)	
<u>Tellhard de Chardin y el personalismo</u>	
Editorial Nova Terra, Barcelona, Traducción E. Molina Campo	B 23
(1970 A)	
<u>Emmanuel Mounier si proche ...</u>	
Rennes, "Quest-France", n° del 3 de Abril	C 14
(1970 B)	
<u>E. Mounier e l'evento politico</u>	
Milán, "Vita e pensiero", n° de Octubre	C 14
(1970 C)	
<u>Emmanuel Mounier</u>	
Grenoble, 29 págs, "Reflets." Bulletin Lycée E. - -	
Mounier: No. Special.	C 14
(1972 A)	
<u>Emmanuel Mounier</u>	
Artículo de la "Enciclopedia Universalis"	C 14
(1972 B)	
<u>Emmanuel Mounier</u>	
Editorial Seuil, París, 190 págs.	A 4
(1973)	
<u>Mounier según Mounier</u>	
Editorial Laia, Barcelona. Traducción E. Molina	A 3
(1976 A)	
<u>Sans adieu</u>	
París, "Esprit", n° de Diciembre, 741-753	C 24
(1976 B)	
<u>Le sauvage et l'ordinateur</u>	
Editorial Seuil, París, 184 págs.	B 24
(1978 A)	
<u>Dieu dans l'histoire</u>	
París, "Esprit", n° de Julio, 87-96	C 24
(1978 B)	
<u>Ce que je crois</u>	
Editorial Grasset, París	B 24
(s/f)	
<u>Le sens de l'événement chez Mounier</u>	
París, "Bulletin des Amis d'E. Mounier", 13-16	C 14
(s/f)	
<u>Recensión de Il metodo di Mounier ed altri saggi de</u>	
V. Melchiorre	
París, "Esprit"	C 24
(s/f)	
<u>Questions sur la dialectique</u>	
París, "Esprit".	C 24
DONGOIS, M. (1976)	
<u>Esprit et la tentation marxiste (1932-40)</u>	
Lila, 96 págs. Mem. Lic. Escuela Superior de Periodismo	D 22
DONOSO, V. (1969)	

- Recepción de E. Mounier y el desorden establecido -  
de R. Coll-Vinent  
Madrid, "Razón y fe", Vol. LXIX, 214-215 C 21
- DORE, G. (1950)  
Ricordo di Mounier  
Roma, "Il quotidiano", n° de Mayo C 14
- DOUCET, A. (1967)  
L'interprétation chrétienne de l'événement selon E.M.  
Estrasburgo, 528 pags. Facultad de Teología. D 12
- DREYFUS, P. (1960)  
E.M. Fondateur de la revue 'Esprit'  
Grenoble, "Le Dauphiné libéré", n° 22 de Mayo. C 14
- DRIANO, A. (1964)  
La valeur philosophique du personnalisme d'E.M.  
Turin. TD. D 12
- DUBEY, (1966)  
Histoire des idées politiques chez E.M.  
Friburgo, TD. Facultad de Derecho. D 12
- DUFOREZ, H. (1951)  
Grandeur spirituelle d'E.M.  
Paris, "Mases ouvrières", n° de Abril C 14
- DUMARTIN, S. (1956)  
Insistence de L'Esprit  
Paris, "La Table Ronde", n° de Julio, 230-235 C 24
- DUMAS, A. (1953)  
Feu les chrétiens  
Paris, "Esprit", n° 198, 117-129 C 14
- DUMERY, H. (1966 A)  
Hommage à Mounier  
Paris, "Bulletin des Amis d'E. Mounier", n° 27, 5-26 C 14  
(1966 B)
- Recepción de E.M. sa vie son œuvre de J. Conilh  
Paris, "Esprit", n° de Octubre, 566 y ss. C 14  
(1957)
- Regards sur la philosophie contemporaine  
Editorial Casterman, Paris, 259 pags. B 24
- DUMONT, G. (1951)  
La pensée politique d' E. Mounier  
Bruselas, "L'équipe de Bruxelles", n° de Junio C 14
- DUMOUCHEL, T. (1963)  
Le thème de l'engagement chez E.M.  
Montreal, 97 pags. Mem. Lic. Facultad de Filosofía D 12
- DUNPHY, J. (1964)  
E.M. et la crise de l'humanisme (1932-1950)  
Melbourne, 361 pags. TD en artes. Dpto. de Francés D 12
- DUPERRAY, E. (1960)  
L'abbé Jules Monchamin  
Editorial Casterman, Paris, 198 pags. B 14
- DUPUY, H. (1960)  
La révolution selon E.M.  
Sao Paulo, "Revista brasileira de Filosofia", 3-42 C 14
- DUQUESNE, J. (1966)  
Les catholiques français sous l'occupation

- Editorial Grasset. París. 477 págs. B 24
- DUREAU, C. (1966)  
The philosophy of "person" and the spiritual exercises  
 Melbourne, 341 págs. Mem. Lic. Universidad escolástica D 12
- EL-HAGE, K. (1951)  
Les chemins de l'Esprit  
 Editorial Centro de Estudios Ideológicos, Beirut C 14
- ELIE, R. (1950)  
Un témoin Royal. E.M.  
 Montreal, "Notre Temps", n° 22, 4 C 14
- ELLUL, J. (1950)  
Contre Mounier, Cassou et Vercors  
 Paris, "Reforme", n° del 22 de Marzo C 24
- ELOY, P. (1971)  
Mounier et le marxisme  
 Amiens, Mem. "Maîtrise". Facultad de Filosofía D 12
- EMMANUEL, P. (1950 A)  
Emmanuel Mounier  
 Gante, "Nouvelles littéraires", n° del 30 de Mayo C 14  
 (1950 B)  
E.M. et la naissance de "Esprit"  
 Gante, "Flandre liberale", n° del 2 de Junio C 14
- ENDRES, J. (1972)  
Personalismo, esistenzialismo, dialogismo  
 Roma B 24
- ERNY, P. (1977)  
L'enseignement dans le pays pauvres (modèles et propositions)  
 Editorial, L'harmattan, París, 207 págs. B 24
- ERVAL, F. (1950)  
Emmanuel Mounier  
 Paris, "Gazette des lettres", n° del 15 de Enero C 14
- FAULI, P. (1970)  
Mounier hoy  
 Barcelona, "Diario de Barcelona", n° del 11 de Abril C 11
- FERNANDEZ, G. (1973)  
Los filósofos modernos, selección de textos. T. II. Fichte-Ayer  
 Editorial B.A.C., Madrid B 14
- FERON, G. (1951)  
Le dernier numero d' "Esprit". Mounier, cet inconnu  
 Paris, "Témoignage chrétien", n° 5, Enero C 14
- FERRARI, B. (1955)  
Mounier e l'ideologia dell'ottantanove  
 "Vita e pensiero", n° 38 C 14
- FERRATER. MORA, J. (1969)  
La filosofía actual  
 Editorial Alianza, Madrid B 21  
 (1979)  
Diccionario de Filosofía  
 Editorial Alianza, Madrid B 11
- FESSARD, G. (1948)

- Le problème du communisme  
"Etudes", Paris. C 24  
 (1949 A)
- Le christianisme des chrétiens progressistes  
"Etudes", n° de Enero, 65-93 C 24  
 (1949 B)
- Reponse a E. Mounier  
"Etudes", 349-399 C 24
- FIERRO, A. (1972)  
Cristianos por el socialismo  
 Madrid, "Mundo Social", n° 201, Vol. XVII, 32-33 C 21  
 (1975)
- El evangelio beligerante  
 Editorial Estella B 21
- FILLOT, S. (1965)  
Le personnalisme et la critique littéraire  
 Nueva York, Td. Literatura francesa. Universidad NY. D 22
- FIOROLI, E. (1976)  
Un maître à penser: E.M.  
 Bari, "Culture Française", n° de Febrero C 14
- FIEURY, M. (1951)  
Le témoignage d'E.M.  
 Paris, "Les quatre Jéudis (le journal des seconds)" n° de Diciembre C 14
- FLORENNE, Y. (1951)  
Les hommes libres  
 Paris, "Le Monde", n° del 1 de Febrero C 14
- FLOREZ, C. (1975)  
Mounier y su lectura del socialismo  
 Editorial Universidad de Salamanca, en "M. a los 25 años de su muerte", 87-112 C 11.  
 (VV.AA.)
- FLORISTAN, C. (1968)  
Teología de la acción pastoral  
 Editorial B.A.C., Madrid B 21
- FOLLIET, J. (1956)  
Emmanuel Mounier  
 Lyon, "Chronique sociale de France", 282-284 C 14  
 (1966)
- Progresismo e integrismo  
 Editorial Zero, Madrid, en "progresismo e integrismo", Traducción de M. Lucini C 23
- FONTECHA, J. (1963)  
L'attitude philosophique et la philosophie d'E.M.  
 Roma, Td. Filosofia. Universidad Gregoriana D 11  
 (1964)
- Introducción a El personalismo de E.M.  
 Editorial Ediciones 62, Barcelona C 12  
 (1961)
- Dimensión espiritual y humana de la propiedad en el pensamiento de E.M.  
 "Lumen", 193-215 C 11  
 (1962)
- Metafísica y ética del humanismo burgués (el pensamiento de E.M.)

- "Lumen", Vol. XI, 214-237 C 11
- FRAILE, G. (1956)  
Historia de la Filosofía  
Editorial B.A.C., Madrid B 21
- FRAISSE, P. (1975)  
Témoignage pour l'histoire  
Paris, "Le Monde", n° del 4 de Junio (1950) C 14
- \_\_\_\_\_  
Sa puissance d'accueil  
Paris, "Esprit", n° 174, 788-796 C 14
- FRANCIOSA, M. (1950)  
Emmanuel Mounier  
Roma, "La fiera letteraria", n° del 14 de Mayo C 14
- FRANCOIS, M. (1959)  
La revue qui a formé une génération chrétienne  
"France-observateur", n° del 2 de Abril C 24
- FREDERIKSEN, K. (1950)  
Emmanuel Mounier  
"Arbejdet", n° de Abril C 14
- FREIJO, E. (1966)  
El psicoanálisis de Freud y la psicología de la moral  
Madrid, "Razón y fe" C 21
- FRIDIENDER, F. (1950)  
Bibliographie des écrits d'E. Mounier  
Paris, "Esprit", n° 174, 1065-1080 E 1
- FUMET, (1970)  
E.M. successeur de Péguy  
"Les cahiers littéraires" (de L'O.R.T.F.), n° 12, -- 39-41 C 14
- GABRIEL, L. (1974)  
Filosofía de la existencia  
Editorial B.A.C., Madrid B 21
- GALEZZI, G. (1976)  
Recepción de Impegno culturale e presenza politica de grupos de "Presenza culturale"  
Editorial Instituto J. Maritain, 34 págs., "Notes et documents", Milán C 24
- GALLANT, C. (1966)  
La liberté dans l'oeuvre de Mounier  
Montreal, 195 págs. TD. Filosofía D 12
- GANNE, P. (1975)  
Pour un portrait spirituel d'E.M.  
Grenoble, Eglise de Grenoble, n° del 10 de Abril, - 425-429 (1963) C 14
- \_\_\_\_\_  
Introduction à la lecture d'E.M.  
Editorial Centro Católico, Universidad de Grenoble, 75 págs. A 4
- GARAUDY, R. (1970)  
Perspectivas del hombre  
Editorial Fontanella, Barcelona B 13
- \_\_\_\_\_  
(1950)



- Lettre a E.M. homme d'Esprit  
Editorial Nouvelle critique, París, 17 págs. A 4  
(1961)
- Perspectives de l'homme  
Editorial P.U.F., París, 351 págs. B 14
- GARCIA CARRASCO, J. (1969)  
La política docente, Estudio a la luz del Vaticano II  
Editorial B.A.C., Madrid B 21
- GARCIA MARTINEZ, L. (1957)  
El concepto de espíritu en el espiritualismo cristiano actual  
"Crisis", n.º 16, Vol. IV, 383-413 C 21
- GARCIA SAN MIGUEL, L. (1975)  
Notas para una crítica de la razón jurídica  
Editorial Facultad de Derecho, Complutense, Madrid, - 275 págs. B 11
- GARRIGUE, F. (1978 B)  
Autogestión  
París, "Vie nouvelle", n.º de Abril, 8-10 C 24  
(1977): Personalismo
- París, "Vie nouvelle", n.º de Noviembre, 18-20 C 24  
(1978 A)
- Socialisme  
París, "Vie nouvelle", n.º de Enero, 20-24 C 24
- GAU, A. (1970)  
Mounier  
Toulouse, "L'indépendant", n.º de Marzo C 14  
(1970 A)
- E.M. vingt ans après, reste un témoin et un guide  
París, "La Croix", n.º de Marzo C 14
- GAULLE, G. (1950)  
Hommage a E.M.  
"Liberté de l'Esprit", 41-42 C 14
- GELAMUR, A. (1977)  
Le catholicisme  
Editorial Seghers, París, 238 págs. B 14
- GEMELLI, A. (1953)  
Introducción a la psicología  
Editorial Luis Miracles, Barcelona B 21
- GIGUEL, A. (1956)  
Emmanuel Mounier  
"Christianisme social", n.º de Agosto, 564-569 C 14
- GIODANI, J. (1951)  
Emmanuel Mounier  
Roma, "La Via", n.º del 13 de Enero C 14
- GIORGIS, E. (1977)  
Inspirazione della scrittura nel personalismo comunitario di E.M.  
Camaldoli, "Vita Monastica", n.º 131, 76-91 C 14  
(1967)
- Un'indegna presentazione di E.M.  
Roma, "La Diana", n.º del 5 de Febrero, 46-52 C 14  
(1970)

- A vent'anni della morte de Mounier  
Pistoya, "Vita Sociale", n° 41, 240-247 (1974) C 14
- Ripensare il personalismo  
Pistoya, "Vita Sociale", n° del 5 de Febrero, 23-38 (1975) C 24
- Esprit fra politica e profezia  
Pistoya, "Vita Sociale", n° 167, 337-345 (1970) C 24
- GIOVANNI, D. (1970)  
A proposito di personalismo. Un confronto fra Maritain e Mounier  
Napoles, "Asprenas" C 24
- GIAENTZLIN, G. (1965)  
Les aspects économiques de la pensée d'E.M.  
Lila, Mem. Fin de Año. Instituto de Economía de la Empresa D 12
- GODOT, D. (1970)  
Mounier et la démocratie  
Paris, 114 pags. Mem. DSS. Facultad de Derecho D 12
- GOETMANN, A. (1976)  
L'homme en detresse  
Paris, "Temps et paroles", n° de Enero, 32-39 C 24
- GOGUEL, F. (1966)  
Pensamiento político de Mounier  
Editorial Zero, Madrid, 90 pags, M. Pérez Turrado (trad.) C 13
- GOLAY, L. (1958)  
The synthesis of personalism  
Cambridge (USA), 68 pags. Tes. Lic. en Historia D 22
- GOMEZ CAFFARENA (1969): Metafisica fundamental  
Editorial Revista de Occidente, Madrid (1973) B 21
- Filosofía de la religión  
Editorial Revista de Occidente, Madrid B 21
- GOMEZ CASAS, Jr (1975)  
E.M. y el anarquismo  
Madrid, "Cuadernos para el diálogo", n° 141, Vol. 13, 351-353 C 11
- GOMIS, J. (1960)  
Diario 1960  
Madrid, "El Ciervo" n° 84 Vol. IX C 21
- GONZALEZ CUENCA (1970)  
Historia de la francesita rubia y el escritor muerto  
Madrid, "Anue", n° de Octubre C 21
- GONZALEZ RUIZ, J. (1962)  
Prólogo de Marxismo, existencialismo, personalismo de J. Lacroix  
Editorial Fontanella, Barcelona C 21
- GONZALEZ, RUIZ, J. (1975)  
E.M. o la mística del suicidio  
"Sabado gráfico", n° 926, Vol. 18, 18-19 C 11
- GOULIANE, C. (1970)  
El marxismo ante el hombre  
Editorial Fontanella, Barcelona, E. Molina (trad.) C 23

- GRANATA, M. (1955)  
Les problèmes philosophiques et historiques de la -  
pensée d'E.M.  
Cagliari, TD. Filosofia D 12
- GRENIER, H. (1951)  
Emmanuel Mounier  
Paris, "Cahiers Talas", 22-29 C 14
- GREVILLLOT, V. (1947)  
Les grands courants de la pensée  
Contemporaine, existentialisme, marxisme, personalis-  
me, chrétien  
Paris. B 24
- GROSSER, A. (1960 B)  
Emmanuel Mounier (1905-1950)  
Paris, "Reforme", n° del 2 de Abril C 14  
(1960 A)
- Lettre à un jeune lecteur  
"France-observateur", n° del 24 de Marzo C 24
- GROTZER, P. (1967)  
Les écrits d'Albert Béguin  
Editorial La Baconnière, Neuchâtel, 134 págs. B 24  
(1977)
- Existence et destinée d'A. Béguin  
Editorial Payot, Paris, 131 págs. C 24
- GRUMBACH, S. (1950)  
Hommage a E.M.  
"Foi et vie", n° de Julio C 14
- GUCHET, Y. (s/f)  
Revolution personaliste et démocratie dans la pensée  
d'E.M.  
Paris, Trab: del Seminario de C:Pol: Facultad de Dere  
cho D 12
- GUERLAUD, M. (1964)  
Personas y política  
Editorial Estella, Barcelona B 23
- GUETAT, P. (1975)  
E.M. dans ses rapports avec le marxisme  
D.U.E.R. (2<sup>ème</sup> Année), Fac. Philosophie, Paris. D 12
- GUETTE, J. (1950)  
Le souvenir d'E.M.  
Paris, "Combat", n° de Diciembre C 14
- GUICHARD-MEILI (1975)  
Témoignage  
Paris, "Bulletin des Amis d'E. Mounier", n° 44-45 C 14
- GUILBERT, M. (s/f)  
Attitudes de la revue "Esprit" en face du communisme  
depuis la libération  
Paris, TD. Facultad de Derecho, París II. D 22
- GUILLET, J. (1956)  
Mounier et son Dieu  
"Christus", n° de Octubre C 14
- GUISSARD, L. (1965)  
Emmanuel Mounier

Editorial Fontanella, Barcelona. J. Toro (trad.) (1970 A)	A 3
<u>E.M. vingt ans après</u> Paris, "La Croix", n° del 6 de Marzo (1970 B)	C 14
<u>La pensée d'E.M. est toujours vivante</u> Paris, "Informations catholiques internationales", -- n° 370 (1975)	C 14
<u>Il y a vingt-cinq ans E.M.</u> Paris, "La Croix", n° del 22 de Marzo (s/f)	C 14
<u>Le chrétien Mounier</u> Burdeos, "Frères du Monde", n° 27, 24-31 (1960)	C 14
<u>Le souvenir d'E.M.</u> Paris, "La Croix", n° del 22 de Marzo (1962)	C 14
Mounier Editorial Ediciones Universitarias, París. 125 págs. (1964)	A 3
Emmanuel Mounier Editorial Boria, Turín, 192 págs.	A 4
GUITION, J. (1968) <u>Journal.II: 1955-1964</u> Editorial Plon, París. (1974)	B 14
<u>Ecrire comme on se souvient</u> Editorial Fayard, París	B 14
GUIX FERRERES, J. (1963) <u>Fundamentos filosófico-teológicos de la dignidad de la persona humana</u> Editorial B.A.C., Madrid, en "Comentarios a la 'Paxem in terris'"	C 21
GUSTAFSON, R. (1966) <u>The personal philosophy of E.M.</u> (USA), "Duns Scotus Philosophical Association Re <sup>view</sup> ", 103- 149	C 14
GUY, A. (1960) <u>Antropología y metafísica en G. Marañón y J.D. Berrue ta</u> "Crisis", n° 25, Vol. VII, 487-502 (1975 A)	C 23
<u>L'Espagne dans la vie et l'œuvre de Mounier</u> Editorial Publicaciones, Facultad de Filosofía. Sa- lamanca, en "Mounier a los 25 años de su muerte", - 113-132 (1975 B)	C 14
<u>Le Congrès de Salamanque sur la philosophie de Mou- nier</u> Paris, "Revue de l'enseignement philosophique", n° de Octubre, 66-68	C 24
GUYER, M.-I. (1976)	

- La cité personaliste d'E.M.  
Nancy, 543 pags. TD, C. Política. Facultad de Derecho C 24  
(1966)
- La pensée politique d'E.M.  
Nancy, 194 pags., D.E.S. Facultad de Derecho D 12
- HABACHI, R. (1967)  
1661s manifestes révolutionnaires et nous (Marx, --  
Mounier, Lebrez)  
Beirut, "Les Conférences du cenacle", 71-74 C 14  
(1965)
- Commencements de la créature  
Editorial Editions du Centurion, Paris, 189 pags. B 24  
(1949 A)
- Un nouvel age de civilisation. Petit essai de phi--  
losophie sociologique et juridique  
Editorial Les cahiers d'aujourd'hui, El Cairo. 107 pags. B 24  
(1949 B)
- A niveau de l'homme. Manifeste d'une génération  
Editorial. Les Cahiers d'aujourd'hui, El Cairo. 123 pags. B 24
- HAERING, B. (1969)  
Personalismo in Teologia e Filosofia  
Roma B 24
- HAHN, G. (1963)  
Un chretien a l'assaut de la forteresse  
Paris, "L'Express", n° 640, 37 C 14
- HAU, M. (1966)  
La revue "Esprit", et le communisme (1932-1948)  
Paris, 160 pags., Mem. Lic. Filosofia B 22
- HEBBLETHWAIT, P. (1977)  
The christian-marxist dialog and beyond  
Editorial Darton Longman. and T., Londres, 121 pags. B 24
- HEBBLETHWAITE, P. (1970)  
A prophet and the holy office  
Londres, "The Tablet", n° del 4 de Abril C 14
- HEIDSIECK, F. (1970)  
L'anniversaire de Mounier  
Grenoble, "Les Cahiers de l'Alpe", n° 50 C 14
- HELLMAN, J. (1968)  
E.M. and Esprit. Personalist dialogue with existen-  
tialism marxism and christianity  
Cambridge (USA), 292 pags. TD Historia. Harvard Univ. D 12
- HEREDIA, A. (1969)  
Aproximación al pensamiento de E.M.  
"La Ciudad de Dios", Vol. 182, 385-397  
(1972) C 11
- La filosofía "oficial" en la España del siglo XIX  
Madrid, Pub. del R. Monasterio de El Escorial C 21  
(1975)
- Mounier en España (Esquema de trabajo y base bi--  
bliográfica  
Editorial Universidad de Salamanca; en V.V.A.A., E 2  
"E.M. a los 25 años de su muerte", 113-144
- HERNANDEZ, M. (1973)  
La persona mujer

Editorial Zero, Madrid	C 21
HERTEL, F. (1942)	
<u>Pour un ordre personnaliste</u>	
Montreal	B 24
HERVIEU, B. (1977)	
<u>De la croissance à l'incertitude. L'incertitude des</u>	
<u>jeunes ruraux</u>	
Paris, "Autrement"	C 24
HILL, P. (1968)	
<u>E.M. total christianity and practical marxism</u>	
Nueva York, "Cross currents", Vol. 18, 77-104	C 14
HIRIEMANN, M. (1951)	
<u>Un grand chrétien</u>	
Colmar, "Chez-soi", n° del 10 de Abril	C 14
HOFFMANN, S. (1977)	
<u>Essais sur la France. Déclin ou renouveau ?</u>	
Editorial Seuil, Paris, 556 págs.	B 24
HOLSTEIN, B. (s/f)	
<u>Personne et culture dans l'œuvre d'E.M.</u>	
Burdeos, U.E.R. Instituto de Pedagogia	D 12
HOLSTEIN, H. (1956)	
<u>Mounier et sa génération</u>	
Paris, "Études", n° de Junio, 468	C 14
HOST, G. (1954)	
<u>E. Mounier's personalism</u>	
"Vinduet", 97-100, Londres.	C 14
HOUDIN, G. (1970)	
<u>E.M. vingt ans après</u>	
Paris, "La Vie Catholique", n° del 26 de Agosto	C 14
HUBEAUX, J. (1950)	
<u>Sur la mort d'E.M.</u>	
Bruselas, "Face à main", n° del 15 de Abril	C 14
HUGUENIN, J. (1965)	
<u>Une autre jeunesse</u>	
Editorial Seuil, Paris, 125 págs.	B 24
HUGUES, H. (1967)	
<u>The obstructed path. French social thought in the</u>	
<u>years of desperation (1930-1960)</u>	
Editorial Harper and Row public, Nueva York, 304 págs.	B 24
IBARRA, E. (1971)	
<u>La propriété humaine. Essai critique sur le concept</u>	
<u>de propriété chez E.M.</u>	
Estrasburgo, Mem. Lic. Filosofía	D 12
IBAROLA, J. (1961)	
<u>Le mouvement personnaliste</u>	
"Nouvelle critique", n° de Julio, 86-106	C 12
ICHIMURA, T. (1978)	
<u>El pensamiento de E.M. (en japonés en el original)</u>	
Tokio, "Jinbun-Kagaku Ronshu", n° 22 (Folleto).	A 4
(1974)	
<u>El pensamiento de E.M. en sus comienzos y Ch. Pé-</u>	
<u>guy (en japonés en el original)</u>	
"Revista de Nagoya", 36-54 (Folleto-separata).	A 4

- IZARD, G. (1960)  
La fondation d'Esprit  
 Paris, "L'Express", n° del 29 de Marzo  
 (1972) C 24
- 
- Discours de réception a l'Académie Française  
 Editorial Gallimard, Paris, 39 pags. C 24
- J. A. (s/f)  
Zum tode Emmanuel Mounier  
 Viena, "Geistiges Frankreich", C 14
- JAGU, A. (1953)  
Une philosophie engagée. Le personnalisme d'E.M.  
 Angers, 13 pags. (Folleto) C 14  
 (1964)
- 
- E.M. accomplissement personnel et engagement public  
 Editorial las Editions Ouvrières, Paris, en "Horizons  
 de la personne", 121-140 vv.AA. C 14
- JAKUBOWSKA, J. (1975)  
From "Sacrum Imperium" to the "Technopolis" of the -  
future  
 "Dialectics and humanism" (the polish phil. Vol. IV, - C 24  
 133 y ss.
- JAROSZEWSKI, T. (1963)  
Propozycja dialogu ( proposición de diálogo )  
 Varsovia, "Wież", n° de Marzo, 49-69 C 14  
 (1970)
- 
- Osobowosc I Wspolnota (el individuo frente a la comu-  
nidad)  
 Editorial Ksiazka, Varsovia, 598 pags. B 14
- JEANNENEY, J. (1979)  
Le Monde de Beuve-Mery ou le metier d'Alceste  
 Editorial Seuil, Paris, 377 pags. B 24
- JEASON, F. (1950)  
Une pensée combattante  
 Paris, "Esprit", n° 174, 852-859 C 14  
 (1966)
- 
- L'école des cadres d'Uriage  
 Editorial P.U.F., Paris, "Revue d'histoire de la II - C 24  
 Guerre Mondiale", n° 61, 49-74
- JOUCIA, J. (1970)  
K. Marx et E. Mounier. Le manifeste du parti commu-  
niste et le manifeste au service du personnalisme  
 Paris, 106 pags. Mem. Lic. "Instituto San/Aquino" D 12
- JOURNET, C. (1974)  
J. Maritain et E. Mounier  
 "Novaet Vetera", n° de Enero-Marzo, 61-65 C 14
- JUIN, H. (1956)  
Emmanuel Mounier  
 Paris, "Critique", n° 111, 734-747 C 14
- JUTGLAR, A. (1960 A)  
Mounier, diez años después  
 Madrid, "El Ciervo", n° 83, Vol. IX, 13 C 11  
 (1960 B)
- 
- Chenu. Hacia una teología del trabajo

- Madrid. "El Ciervo", n° 85, vol. IX, 13 (1960 C) C 21
- Recepción de Acción, camino hacia Dios de L. Lebreton  
Madrid, "El Ciervo", n° 86, Vol. IX, 12 (1962) C 21
- Introducción y prólogo a Marxismo, existencialismo personalismo de J. Lacroix  
Editorial Fontanella, Barcelona (1963) C 21
- Prólogo a Histoire y misterio de J. Lacroix  
Editorial Fontanella, Barcelona (1963) C 21
- K. J. (1950)  
Emmanuel Mounier (en polaco en el original)  
Varsovia, "Dzisiaj i Jutro", n° del 9 de Abril C 14
- KAEPPELIN, PH. (1970)  
Conception personaliste du progrès dans la pensée d'E.M.  
Sauchon, 73 págs. Mem. Lic. Facultad de Filosofía (1977) D 12
- Pratique de l'autogestion éducative  
Editorial Resma, Paris, 237 págs. B 14
- KANAPA, J. (1948)  
La manoeuvre revisionniste d'E.M.  
"Cahiers du communisme", n° de Agosto, 817-820 C 14
- KELLY, M. (1972)  
The fate of E.M.  
Londres, "Journal of european studies", 256-267 (1974) E 2
- The development of the work and thought of E.M. -- (a study in ideology)  
Warwick, (GB), 584 págs. TD. Filosofía. Departamento de Estudios Franceses. Universidad de Warwick. D 12
- KEMP, P. (1966)  
E. Mounier og hans kritik  
Copenhague, "Exil. Existentialistisk Debat", n° de Mayo 53-56 (1973) C 14
- Théorie de l'engagement  
Editorial Seuil, Paris, 505 págs. B 24
- KIM, J. (1966)  
Concept de socialisme et Tiers-Monde. Contribution à une théorie prospective du développement  
Louvain, 257 págs. Mem. Lic. Instituto de Ciencias - Sociales D 22
- KINSKY, F. (1976)  
Fédéralisme et personnalisme  
Paris, "L'Europe en formation", n° 190, 63-90 C 24
- KOLAKOWSKI, L. (1955)  
Ensayos sobre la Filosofía Católica (en polaco en el original)  
Varsovia C 14
- KOSSAK, J. (1962)  
Mounier et le personnalisme: à propos d'une anthologie polonaise des publications d'E.M. (en polaco en el --



- original)  
Varsovia, "Nowe drogi" (Nuevas Vías) Rev. del Com. Central  
D, 90-142, Ch. Lacour (trad.) C 14
- KOUZNETSOV, V. (1970)  
La Filosofía francesa contemporánea (en ruso en el original)  
Moscú, 314 págs. B 14
- KRASINSKY, A. (1960)  
La historia descubierta por Mounier (en polaco en el original)  
Varsovia, "Wież", n.º de Marzo C 14
- KUNCEWCZ, J. (1972)  
Conversación con E.M. (en polaco en el original)  
Varsovia, "Wież", n.º de Diciembre, 40-51 C 14
- L. ARANGUREN, J. (1952)  
Catolicismo y protestantismo como formas de existencia  
Editorial Revista de Occidente, Madrid, 242 págs. B 21
- LA PIRA, G. (1962)  
Valeur de la personne humaine  
Paris. B 24
- LACROIX, J. (1960 A)  
Le dixième anniversaire de la mort du fondateur d'Esprit  
Paris, "Le Monde", n.º del 23 de Marzo C 14  
(1960 B)
- Les trois conversions d'E.M.  
Paris, "Témoignage chrétien", n.º del 30 de Marzo C 14  
(1961)
- Prólogo a Introduction au personnalisme de J. Lestavel  
Paris, "La Vie Nouvelle" C 24  
(1962 A)
- Marxismo, existencialismo, personalismo  
Editorial Fontanella, Barcelona, 184 págs. B 13  
(1962 B)
- Fuerzas y debilidades de la familia  
Editorial Fontanella, Barcelona, J. Toro (trad.) B 24  
(1963)
- Historia y misterio  
Editorial Fontanella, Barcelona, J. Ancochea (trad.) B 23  
(1966 A)
- Presencia de Mounier  
Editorial Nova Terra, Barcelona. M. Row (trad.) C 13  
(1966 B)
- Prólogo a Communisme anarchie et personnalisme de E. M.  
Editorial Seuil, París, 190 págs. C 14  
(1968 A)
- Un témoin et un guide: E.M.  
Editorial Ducros, Burdeos, en "E.M. ou le combat du juste" n.º 15-48, C 14  
(1968 B)
- Panorama de la philosophie française contemporaine  
Editorial P.U.F., París, 245 págs. B 14  
(1970 A)

- Emmanuel Mounier  
Lyon, "Progrès-dimanche", n° del 29 de Marzo (1970 B) C 14
- Un débat fraternel avec les communistes  
Paris, "Le Monde", n° del 28 de Marzo (1970 C) C 24
- E.M. une pensée toujours vivante  
Lyon, "Dernière heure lyonnaise", n° del 25 de Octubre (1970 D) C 14
- Emmanuel Mounier  
Grenoble, 19 págs., "Reflets" (rev. del "Lycée E.M.") - n° de Marzo (1970 E) C 14
- Texto Mecan. de interviu en **ORTF** sobre E.M.  
Paris, n° del 25 de Octubre: "Les cahiers de l'ORTF." (1973 A) C 14
- El personalismo como antiideología  
Editorial Guadiana, Madrid, 207 págs. C. Díaz Hernández (trad.) B 23
- El personalismo  
Editorial B.A.C., Madrid, en "La teología del s. XX", M. Jiménez R. (trad.) (1975) C 23
- Présence de Mounier  
Paris, "Le Monde", n° del 22 de Marzo (1951) C 14
- A propos du personnalisme  
Paris, "Recherches et débats", n° de Junio (1950) C 14
- Mounier éducateur  
Paris, "Esprit", n° 174, 923-1060 C 14
- LADRIERE, J. (s/f)  
L'engagement  
Bruselas, 31 págs., "Documentos 5 Cent. Nac. Pastoral - Familiar" C 24
- LAHBABI, M. (1961)  
Du clos à l'ouvert (vingt propos sur les cultures nationales et la civilisation humaine)  
Editorial Dar el Kitab, Casablanca, 195 págs. (1964) B 24
- De l'être à la personne (essai de personnalisme réaliste)  
Editorial P.U.F., París. B 14
- LAIN-ENTRALGO, P. (1961)  
Teoría y realidad del otro  
Editorial Revista de Occidente, Madrid, 845 págs. B 21
- LALOUP, J. (1962)  
Anthologie religieuse  
Editorial Casterman, París, 283 págs. B 14
- LACCHIA, A. (1974)  
L'idea filosofica di comunità e le teologie contemporanee. Bonhoeffer e Mounier  
Editorial. Morcelliana, Brescia. En "Atti DelXXIX Convegno del Centro Di" 190-207 C 14
- "Studi Filosofici",

- IAMANIE DE C.M. (1961)  
Introducción al personalismo de Mounier  
 Barcelona, Tes. Lic. Universidad Central. D 11
- LAPLANTINE, F. (1966)  
Essai sur une métaphysique de la personne d'après -  
la philosophie de N. Berdiaeff  
 Paris, 110 págs. Mem. D.E.S. Filosofía D 22
- LAROCK, V. (1951)  
Les deux cléricatismes  
 Bruselas, "Le Peuple", n° del 7 de Febrero C 14
- LASIERRA, R. (1963)  
Les fascismes français (1923-1963)  
 Editorial Seuil, Paris, 317 págs. B 24
- LAURENDEAU, A. (1950 B)  
Emmanuel Mounier  
 "L'action nationale", n° de Abril, 332 y ss. C 14  
 (1950)
- Mounier 1936  
 Montreal, "Le Devoir", n° del 12 de Abril C 14
- LAURENT, J. (1976)  
Histoire egoïste  
 Editorial La Table Ronde, París, 371 págs. B 24
- LE CANNU, I. (1963)  
Vers un personnalisme (dialogue avec E. Mounier)  
 Caen, 42 págs. Mem. Lic. Filosofía D 12
- LE FUR, L. (1937)  
Le but du droit. Bien commun, justice, sécurité  
 Paris, "Archives de philosophie du droit", Vol. 33, 7-17 C 24
- LE GOFF, J. (1975)  
La revue "Esprit" face à la social-démocratie  
 Rennes, 284 págs. Mem. D.E.S. Facultad de Derecho D 22
- LE UROL, G. (1976)  
Mounier et Maritain  
 Paris, "Esprit", n° 430, 771-782 C 24
- LECLERC, H. (1975)  
Le virus marxiste dans l'Église Romaine  
 Paris, "Le Monde Moderne", 11-30 C 24
- LEDENT, R. (1950)  
E.M. et le personnalisme  
 Bruselas, "La Lanterne", n° del 15 de Abril C 14
- LEDUC, P. (1968)  
Personne et révolution chez E.M.  
 Paris, 260 págs., TD Filosofía. Nanterre D 12
- LEDUC, V. (1946)  
Le marxisme est-il dépassé ?  
 Editorial Raison D'Etre, París, 176 págs. B 24
- LEEMANS, V. (1952)  
Van de diagnose naar het utopie (Marx, Mounier, ---  
Renan)  
 "Kulturleuven", 269-275 C 14
- LEENHARDT, R. (1979)  
Les yeux ouverts. Entretiens avec J. Lacouture  
 Editorial Seuil, Paris, 219 págs. B 24

- LEFEBVRE, H. (1936)  
La conscience mystifiée  
 Editorial Gallimard, París, 284 págs.  
 (1950) B 24
- 
- Il personalismo  
 Florencia, "Il nuovo corriere", n° del 19 de Mayo C 14
- LEFEBVRE, M. (1964)  
E.M.: Tension dialectique des contraires ou la recon-  
ciliation de Marx et de Kierkegaard  
 Montreal, 160 págs. Mem. Lic. Filosofía. D 12
- LEFRANC, G. (1973)  
Les gauches en France  
 Editorial Payot, París. B 24
- LEGAZ, L., L. (1960)  
El hombre y lo humano en el pensamiento político con-  
temporaneo  
 Madrid, "Crisis", n° 25-26, Vol. VII, 287-302 C 21
- LEGRAND, G. (1965)  
Mounier et les problèmes économiques  
 París, TD. Derecho D 12
- LEMIEUX, J. (1971)  
L'idée de fidélité chez Mounier  
 París, 344 págs. TD. Filosofía. Inst. Catol. D 12
- LENZ, J. (1965)  
El moderno existencialismo alemán y francés  
 Editorial Grados, Madrid, J.P. Riesco (trad.) B 23
- LEPAGE, O. (1968)  
Personne et communauté chez E.M.  
 Montreal, 99 págs. Mem. Lic. Filosofía. D 21
- LEPP, I. (1966)  
Las aberraciones del mundo cristiano  
 Editorial Fontanella, Barcelona B 23
- LESTAVEL, J. (1969)  
Les prophètes de L'église contemporaine  
 Editorial L'Epi, París, 412 págs. B 14
- 
- (1970 A)  
Emmanuel Mounier  
 París. "Notes Bibliographiques", n° de Marzo C 14
- 
- (1970 B)  
E.M. et le personalisme  
 París, "Vers la Vie Nouvelle", n° del 1 de Mayo C 14
- 
- (1961)  
Introduction aux personalismes  
 París, 55 págs., "La Vie Nouvelle" ( n° extraordina- B 24
- 
- (1961 B)  
Pour situer le personalisme  
 París, 35 págs., "La Vie Nouvelle". C 24
- LEVY, B.H. (1981)  
L'idéologie française  
 Editorial Grasset, París, 340 págs. B 14
- LEWIS, D. (1970)  
E.M. and the politics of moral revolutions, Aspects

- of political crises in french liberal catholicism  
Washington, "The catholic historical Review", Vol.  
LVI, 257-290 C 14
- LIMONE, G. (1980)  
Fede politica diritto nel personalismo di E.M.  
Roma, 705 págs. TD. Filosofia del Derecho D 12
- LIPIANSKI, E. (1967)  
L' "Ordre Nouveau" (1930-1938)  
Editorial P.U.F., París, Travaux et rech. de la Fa-  
culté de Droit. ~~Revue~~ n° 10, 91-103 C 24
- LOCHET, L. (1980)  
Dieu m'aime comme ça  
Editorial Editions ouvrières, París, 154 págs. B 24
- LOMBARDI, F. (1965 B)  
Mounier di fronte al marxismo  
Milan, "Momento", n° de Julio C 14
- (1980)  
Politica di educazione nel personalismo di Mounier  
Editorial Massimo, Milan, 287 págs. A 4
- (1965 A)  
Aspetti pedagogici nel pensiero di Mounier  
Turin, "Orientamenti pedagogici", n° de Marzo, 314-334 C 14
- LOPEZ QUINTAS, A. (1968)  
Pensadores cristianos contemporáneos  
Editorial B.A.C., Madrid B 11
- (1973)  
Filosofía y lenguaje  
"Pensamiento", n° 113, Vol. XXIX, 105-115 C 21
- LOREZON, A. (1972)  
Personne et communauté (essai sur l'oeuvre d'E.M.)  
París, 385 págs. TD Tercer Ciclo, Facultad de Filo-  
sofía D 12
- LORES, J. (1966)  
Problemes del nostre cristianisme  
Editorial Ediciones 62, Barcelona, 333 págs. B 21
- LOUBET DEL B., J. (1969)  
Les non-conformistes des années 30  
Editorial Seuil, París, 495 págs. B 14
- LUC-VERBON, PH. (1951)  
Emmanuel Mounier  
París, "Revue socialiste", n° de febrero C 14
- (1952)  
E.M. les certitudes difficiles  
París, "Revue socialiste", n° de Junio C 14
- LUCAS HERNAN, J. (1973)  
Teilhard de Chardin y el estatuto del ser  
Madrid, "Pensamiento", n° 113 Vol. Vol. XXIX,  
73-104 C 21
- (1974)  
Persona y evolución. El desarrollo del ser personal  
en el pensamiento de Teilhard de Chardin  
Editorial Aldecoa, Burgos C 21
- LUROL, G. (1970)

- Pour une g n se de la thématique de la personne chez E.M.  
Paris, 207 págs. Mem. de Ma trise Philosophie. D 12  
(1972)
- Mounier et le surrealisme  
Paris, "Esprit", n  de Junio, 1010-1022 C 14  
(1976)
- Mounier et Maritain  
Paris, "Esprit", n  de Diciembre, 771-782 C 14
- MACEIRAS, M. (1966)  
Dios en el personalismo. Existencia y trascendencia en el pensamiento de E.M.  
Madrid, Tesina Lic. Filosofía. Departamento de Metafísica D 11  
(1974)
- El sueño de Mounier. Responder a la crisis total - -  
(entrevista con M e. Mounier).  
Madrid, "Razon y fe", n  913, 150-157 C 11  
(1975)
- Introducción al personalismo actual  
Editorial Gred s, Madrid, 241 págs. B 11
- MADAULE, J. (1950)  
Le personnalisme d'E.M.  
Bruselas, "Nouvelle Gazette de Bruxelles", n  del 18 de Junio C 14  
(1956)
- Rec. de Histoire et verit  de P. Ricoeur  
Paris, "Esprit", n  235, 281-282 C 24  
(1973)
- L'absent  
Editorial Gallimard, Paris, 278 págs. B 24
- MAILLARD, O. (1975)  
Témoignage  
Paris, "Bulletin des Amis d'E. Mounier", n  44-45/40 C 14
- MAJOR, J. (1952)  
E.M. philosophe personnaliste  
Montreal, 78 págs. TD. Philosophie D 12
- MAKOWSKI, J. (1969)  
Kosci l francji (sobre el debate del catolicismo -- francés. En polaco en el original)  
Editorial. Novum, Varsovia, 329 págs. B 14
- MANARANCHE, A. (1968)  
El hombre en su Universo  
Editorial, "Sigueme", Salamanca B 24  
(1976)
- Les dialogues des ch r tiens et des marxistes. Une -  
longue histoire  
Paris, "Cahiers d'Action religieuse et sociale", n  del 15 de Junio, 407-414 C 24  
(1977)
- Attitudes ch r tiennes en politique  
Editorial Seuil, Paris, 265 págs. B 12  
(1978)
- Justice divine et justice politique

- "Communio", Vol. III, 13-30 C 24  
 MANDOUZE, A. (1970)  
Rencontre avec Mounier  
 Paris, "La Lettre", n° de Mayo C 14
- MANERO, S. (1963)  
El humanismo tema de nuestro tiempo  
 Editorial C.S.I.C., Madrid B 21
- MANRESA, F. (1970)  
La pedagogía exigente de E.M.  
 "Hechos y dichos", Madrid, n° 409, Vol. XXXV, 11-12 C 11
- MARCELLAN, J. (1970)  
Un pensamiento sin dogmas. El personalismo  
 Madrid, "Hechos y dichos", n° 409, Vol. XXXV, 9-10 J 21
- MARCELLI, L. (1970)  
Emmanuel Mounier  
 Varese, "Pre alpina", n° del 6 de Abril J 14
- MARCHESE, A. (1960)  
Il messaggio di Mounier  
 Roma, "Il Gallo", n° de Octubre J 14  
 (1962)
- L'ultimo Mounier  
 Genes, (IT), 172 págs. Texto inédito (Bibl. E. Mounier Chatenay-Malajvy) A 4
- MARCOTTE, G. (1950)  
Affrontement chrétien. La vie enfin vécue  
 Montreal, "Le Devoir", n° del 15 de Abril J 14
- MARIA, A. DE (1974)  
L'educazione della persona  
 Turin J 24
- MARICHAL, J. (1968)  
La vocation de Manuel Azaña  
 Editorial Edicusa, Madrid J 21
- MARROU, H. (1950 A)  
Un témoin  
 Paris, "Temoignage chrétien", n° del 31 de Marzo J 14  
 (1950 B)
- Un homme dans l'Eglise  
 Paris, "Esprit", n° 174, 889-904 J 14  
 (1956)
- L'action politique d'E.M.  
 Paris, "Les Cahiers de la République", 89-97 J 14  
 (1966)
- La signification religieuse de la pensée d'E.M.  
 Paris, "Bulletin des Amis d'E. Mounier", n° 28 C 14
- MARSAL, M. (1958)  
L'autorité  
 Editorial P.U.F., París. J 24
- MARSOLAIS, A. (1971)  
Anthropologie personnaliste et civilisation  
 Montreal, 412 págs. TD. Filosofia J 22
- MARTANO, G. (1955)  
Momenti di una problematica personalista  
 Bari, Pubblicación del Instituto di Storia della Filosofia. ~~1955~~ C 24

- MARTI, K. (1951)  
Emmanuel Mounier  
 "Kirchenblatt für die reformische schweiz", n° del 1 de Febrero C 14
- MARTIN-RETORT, S. (1963)  
Ordenación político-constitucional de las comunidades  
 Editorial Taurus, Madrid; en "Comentarios Civiles - a la Pacem in Terris" C 21
- MARTINEZ GOM, L. (1961 B)  
Rec. de Situation de la philosophie contemporaine - de S. Breton  
 Madrid, "Pensamiento", n° 66, Vol. XVII, 224-225 C 22  
 (1973)  
Filosofía española actual  
 Madrid, "Pensamiento", n° 114, Vol. XXIX, 347-365 C 21  
 (1961 A)
- Bibliografía filosófica española e hispanoamericana (1940-1958)  
 Editorial Juan Flors, Barcelona E 2
- MARTINOLE, H. (1975)  
Témoignage  
 Paris, "Bulletin des Amis d'E. Mounier", n° 44, -- 28-30 C 14
- MARTINS, A. (1971)  
Pessoa e comunicação no pensamento de E.M.  
 Latran, TD. Filosofia D 12
- MASSAUX, E. (1974)  
Discours de rentrée  
 Lovaina, 40 págs. Publicación de la Universidad Católica C 24
- MASSIS, H. (1961)  
Maurras et notre temps.  
 Editorial Plon, Paris B 24
- MASSON, R. (1975)  
25 ans après sa disparition, E.M. une voix qui ne s'est pas éteinte  
 "Panorama D'Aujourd'Hui", n° 74, 30-48 C 14
- MASTROYANOPOULOS, (1976)  
La agonía del hombre contemporáneo (antología de testimonios responsables sobre la crisis de civilización)  
 Editorial Martinós, Atenas, 347 págs. (en griego en el original). B 14
- MATAGRIN, G. (1975)  
E.M. et crise du monde contemporain  
 Grenoble, "Eglise de Grenoble", n° 10, 421-424 C 14
- MATHIEU, J. (1963)  
Personne et valeurs chez Max Scheler du point de vue de l'éthique matériale des valeurs  
 Nancy, 166 págs. Mem. D.E.S. Facultad de Filosofía D 22
- MATHIEU, M. (1968)  
Situation de la littérature dans la pensée d'E.M.  
 Paris, 168 págs. Mem. de Maîtrise. Lettres, Sorbonne D 12
- MAULNIER, TH. (1950)



- L'Esprit d'E.M.  
 "Hommes et Monde", n° de Mayo : 14
- MAURIAC, F. (1950)  
L'exemple d'E.M.  
 "La Table Ronde", n° de Mayo : 14
- MACENCE, J. (1951)  
Un an apres. E.M.  
 Le Mans, "Le Main", n° del 13 de Marzo : 14
- MAYEUR, F. (1966)  
L'Aube. Etude d'un journal d'opinion  
 Editorial Armand Colin, Paris, 233 págs. : 24
- MAYEUR, J. (1978)  
Introducción a Crise de notre temps et réflexion  
chrétienne (textos de H. Marrou de 1930 a 1975)  
 Editorial Editions Beauchesne, Paris, 468 págs. : 24
- MAZOWIEZKI, T. (1970)  
Divergencias y valores (en polaco en el original)  
 Editorial Biblioteka Wiezi, Varsovia, 308 págs. : 14
- MC GANN, TH. (1958)  
Suarez y el personalismo  
 Madrid, "Pensamiento", n° 56, Vol. XIV, 487-502, --  
 M. Alvarez de Toledo (trad.) : 23
- MAC KERNAN, M. (1966)  
Mounier's concept of socialism  
 Watsonia (Australia), "The canisian", Vol. XXX, 3-8 : 14
- MEINVIELLE, J.. (1965)  
Il progresismo cristiano  
 Nápoles : 24
- MELCHIORRE, V. (1959)  
Il poeta e l'inutile. La concezione estetica di E.M.  
 Turin, "Rivista di estetica", Universidad; n° de Sep-  
 tiembre, 377-398 : 14
- GG (1960)  
Il metodo di Mounier ed altri saggi  
 Editorial Feltrinelli, Milan : 4
- (1961)  
L'interpretazione di Cartesio nel pensiero di Mounier  
 "Rivista di Filosofia neoscolastica", Milan, XLIII : 14
- (1970)  
La coscienza utopica  
 Editorial Vita e pensiero, Milán, 226 págs. : 14
- MELLENDEZ, H. (1970)  
De la propiedad a la revolución. Ensayo de interpre-  
tación del pensamiento social de Mounier  
 Lovaina, 230 págs. Mem. Lic. Sociología. Universidad  
 Católica : 11
- MELIA, J. (1970)  
Mounier, Veinte años después  
 Barcelona, "Nuevo Diario", n° del 20 de Marzo : 14
- MELONE, M. (s/f)  
Persona e rivoluzione in E.M.  
 Editorial Poseidonia, Bolonia : 4
- MESSNER, J. (1967)  
Etica social política y económica a la luz del Derecho

- natural  
Editorial Rialp, Madrid B 23
- MESSINERO, A. (1960)  
Il messaggio personalista di E. Mounier  
Roma, "Civiltà Cattolica", n° de Marzo C 14
- MICHEL, H. (1965)  
Histoire de la résistance en France (1940-1945)  
Editorial P.U.F., Paris, 127 págs. B 24
- MICHEL, M. (1965)  
Les mythes révolutionnaires à travers la revue "Esprit", (1944-1950)  
Grenoble, Mem. D.E.S. Sociología política D 22
- MIGUEZ, J. (1976)  
Alain Guy, Mounier y España  
Madrid, "Arbor", n° 363, 107-111 C 11
- MILLER, B. (1972)  
French personalism and the search for community: the social and political philosophy of the pre-war  
Yale, 277 págs. TD. Filosofía de la Historia D 12
- MILLIEX, R. (1974)  
Dimensione umana di E.M.  
Firenze, "Il Ponte", n° 7-8, 781-800 C 14
- MINKOWSKI, E. (1952)  
La psychopathologie contemporaine face à l'être humain  
Paris, "L'évolution psychiatrique". C 14
- MIGUEL, S. (1970)  
Liminaire. Mounier  
Paris, "Cahiers Universitaires catholiques", n° del 15 de Junio C 14
- MOELIER, CH. (1955)  
Literatura del s. XX y cristianismo  
Editorial Gredos, Madrid, J. Pérez Riesco (trad.) B 23
- MOIX, C. (1960)  
La pensée d'Emmanuel Mounier  
Editorial Seuil, Paris, 340 págs. A 4  
(1964)
- El pensamiento de Emmanuel Mounier  
Editorial Estela, Barcelona. A. Ramón de Izquierdo (trad.) A 3
- MOJERA, F. (1967)  
El trabajo en E.M.  
Madrid, "Mundo Social", n° 146, Vol. XIII, 27-28 C 11
- MONSEGU, B. (1966)  
Los laicos  
Editorial B.A.C., Madrid; en "Concilio Vaticano II. Coment. Constitución." C 21
- MONTALVO, J. (1968)  
Le personnalisme et l'action syndicale en Espagne  
Paris, Mem. Lic. (Referencias en B.A.E.M. 32) D 11
- MONTANI, M. (1959)  
Il messaggio personalista di Mounier  
Editorial Edizioni di comunità, Milán, 240 págs. (reed. n° 18) A 4
- MONTARON, G. (1975)  
Quoi-qu'il en coûte (conversations avec Noël Copin)

- Editorial Stock, París, 359 pág. B 24
- MONTERINI, L. (1975)  
Mounier, Maritain et la revue "Esprit"  
París, "L'ordre français", n° de Mayo, 30-45 C 14
- MONTVALON, R. (1962)  
Una Iglesia en marcha. El catolicismo francés hoy.  
(Textos y documentos de 1942 y 1962)  
Editorial Península, Barcelona B 13
- MORANDI, (1960)  
Il messaggio di E.M. dieci anni dopo  
Roma, "Analisi e prospettive", 3-II C 14
- MORE, M. (1950)  
Liminaire. Mounier  
París, "Dieu Vivant", n° 16, 7-15 C 14
- (1967)  
Accords et dissonances (1932-1944)  
Editorial Gallimard, París, 238 págs. E 24
- MORTIER, F. (1976)  
Personne humaine et puissance totalitaire. L'impossible assimilation selon E.M.  
Louvain, 165 págs. Mem. Lic. Instituto Superior de Filosofía D 12
- MOUNIER, P. (1961 B)  
Bibliographie en "E.M. Oeuvres"  
Editorial Seuil, París, Vol. IV, 833-876 E 1
- (1961 A)  
L'œuvre d'Emmanuel Mounier  
Editorial Seuil, París, en "E.M. Oeuvres" (Vol. I, 1931-1939), 7-9 C 14
- MOUTON, F. (1951)  
E.M. nous quittait il y a un an  
París, "L'Ami du X<sup>e</sup>me arrondissement", n° de Abril C 14
- MOYSA, S. (1958)  
Mounier o historii i postepie (sobre la historia y el progreso en E.M. En polaco en el original)  
Varsovia, "Znarr", n° 11, 1252-1264 C 14
- MROWCZYNSKI, (1965)  
El optimismo trágico de Mounier  
Varsovia, "Filozofia i sociologia XXe wieku", Vol. II 93-111 C 14
- MULLER, J. (1976)  
Le défi de la non-violence  
Editorial Le Cerf, París, 171 págs. E 24
- (1969)  
L'évangile de la non-violence  
Editorial Fayard, París, 218 págs. B 24
- MUÑOZ ALONSO, A. (1955)  
Persona humana y sociedad (en)  
Editorial Ediciones del Novimi, Madrid B 21
- MUNZ, E. (1951)  
E.M. das leben eines vollendeten christen  
Coblenza, "Bergenung", n° de Mayo C 14
- NASSER, G. (1951)  
Le personnalisme de Stern et de E.M.

- Editorial Centre D'Etudes Idéologiques, Beirut C 14
- NATASON, J. (1960)  
Présence de Mounier  
Paris, "Esprit", n° de Avril, 609-638 C 14
- NEDONCELLE, M. (1957)  
Vers une philosophie de l'amour et de la personne  
Editorial Aubier, Paris, 272 págs. B 14  
(1950)
- Req. de Le personalisme de E.M.  
Paris, "Esprit", n° 171 C 14
- NEUMANN, H. (1951)  
Martin Heidegger-E. Mounier  
Bremen, "Bremer Nachrichten", n° del 14 de Junio C 14
- NGANGO, G. (1966)  
Actualité africaine de la pensée de Mounier  
Paris, "Bulletin des Amis d'E.M.", n° 27, 33 C 14  
(1968)
- La pensée économique d'E.M.  
Editorial Ducros, Burdeos., en "E.M. ou le combat du  
juste", 177-206 C 14  
(1971)
- Anthropologie économique personaliste  
Lyon, TD. CC. Economicas. D 12  
(1965)
- Le socialisme personaliste et communautaire, Bilan  
d'une recherche  
21 págs. Inédito (biblioteca E. Mounier Châtenay-M.) A 4
- NGUYEN-VAN-TRUN (1955)  
Le personalisme d'E.M.  
Louvain, 67 págs. TD. Filosofia D 12
- NICASTRO, L. (1974)  
La rivoluzione di Mounier  
Editorial Thomson Editore, Ragusa (IT), 166 págs. A 4
- NIELSEN, E. (1950)  
E.M. og personalismen  
Copenague, "Kirkus Front", n° del 12 de Abril C 14
- NIZAN, P. (1967)  
Paul Nizan intellectuel communiste, Ecrits et co--  
rrespondance (1926-1940)  
Editorial Maspéro, Paris, 284 págs. B 24
- NORTH, P. (1950)  
E.M. philosophe engagé  
"Conjonction", 21-30 C 14
- NULANS, M. (1964)  
La revue "Esprit" devant l'actualité politique. Le -  
lendemain du 6 Février à Munich  
Nancy, 187 págs. Mem. Des. CC. Humanas D 22
- ODMI, M. (1975)  
E.M. e la democrazia cristiana  
"Il mulino", n° 241, 752-757 C 14
- ONDEI, E. (1947)  
Introducción a Dalla proprietà capitalista alla pro-  
pietà umana de E.M.  
Editorial ~~de~~ Gatti, Brescia. C 14

- ORAISSON, M. (1969)  
Reconciliación (memorias)  
 Editorial "Segueme", Salamanca, J. Lucas Hdez. (trad.) B 23
- ORTIZ-CESES, A. (1974)  
Bibliografía crítica de Filosofía actual  
 Editorial Pubs. del I.C.E., Zaragoza E 2
- 
- (1965)  
Amor y el bal filósofo de lo existente  
 "Crisis", n.º 45, Vol. XII, 51-63 C 21
- OSORIO, MELZ, H. (1972)  
De la propiedad a la revolución  
 Lovaina, 230 págs. Mem. Lic. Sociología D 11
- P. B. (1950)  
Emmanuel Mounier  
 Roma. "Illustrazione italiana", n.º 12 C 14
- P. J. (1970)  
El profeta Mounier  
 Barcelona, "Tele-Express", n.º del 27 de Abril C 11
- PALA, L. (1975)  
I cattolici francesi e la Guerra di Spagna  
 Editorial Argalia, Urbino, 391 págs., "Pubblicazioni dell'Univ. d'Urbino", Vol. 34 B 14
- PAIMADE, G. (1949)  
La caractéologie  
 Editorial P.U.F., París, 128 págs. B 24
- PALO, L. (1968)  
Le christianisme comme optimisme tragique chez E.M.  
 Ginebra, "Nova et Vetera", n.º de Octubre, 296-307 C 14
- PANAYOLE, E. (1977)  
The christians socialists and socialism of self-management  
 Harvard; (USA), Publicación de la Univ. de Harvard  
 n.º de Mayo, 2-27 C 24
- PARDOS, M. (1974)  
Bibliografía crítica de la Filosofía actual  
 Editorial Publicaciones del I.C.E., Zaragoza E 2
- PASSERIND'ENT, E. (1950)  
L'insegnamento di Mounier  
 "Studium" C 14
- PAUL, L. (1957)  
The character of Mounier  
 Dublin, "The Dublin Review", 156-161 C 14
- PAYTON, R. (1973)  
La France de Vichy (1940-1941)  
 Editorial Seuil, París, 375 págs. B 24
- PECES-BARBA, M.G. (1978)  
Libertad, poder, socialismo  
 Editorial "Civitas", Madrid, 268 págs. B 21
- 
- (1967)  
La paz en la sociedad democrática  
 Madrid, "Cuadernos para el diálogo", n.º 42, 22-23 C 21
- 
- (1968)  
El personalismo hoy  
 Madrid, "Cuadernos para el diálogo", n.º extraordinario.

- Vol. VII, 39-41 (1972) C 21
- Persona, sociedad, estado. Pensamiento social y político de Maritain  
Editorial Edicusa, Madrid, 316 págs. B 21
- (1973)
- Recesión crítica de Janus. Les deux faces de l'Occident de M. Duverger  
Madrid, "Sistema", 149 y ss. C 21
- (1978)
- Libertad, poder, socialismo  
Editorial Civitas, Madrid, 268 págs. B 21
- (1980)
- Derechos fundamentales  
Editorial Latina, Madrid, 304 págs. B 21
- PEETERS, P. (1970)
- Mounier est-il récupérable ?  
Bruselas. "La revue nouvelle", nº de Diciembre C 14
- PEIGNON, P. (1961)
- Pour une république personnaliste, de la république chrétienne à la communauté personnaliste  
Paris. B 24
- PELLETIER, G. (1950)
- Mounier et le dialogue d'Esprit  
Montreal, "Le Devoir", nº del 15 de Abril C 14
- PELLISSIER, L. (1968)
- Mounier et les communistes  
Editorial Ducros, Burdeos, en "E.M. ou le combat du juste", 65-118 C 14
- PEREIRA, J. (1949)
- E.M. y el personalismo francés  
Madrid, "Arbor", nº de Febrero, Vol. XII, 227-241 C 11
- PERENA, L. (1968)
- Mounier ese revolucionario  
Madrid, "Arbor", nº 276, 344-346 C 11
- PEREZ BALLEST, J. (1953)
- El existencialismo  
Editorial Espasa Calpe, Madrid (Enciclopedia Universal ilustrada, Europeo-Americana) C 21
- PERRARD, P. (1970)
- Refaire la renaissance  
Paris, "La Croix", nº del 14 de Abril C 14
- PETIT, J. (1973)
- Introducción y notas a J. Maritain-E. Mounier (correspondencia 1929-39)  
Editorial Desclée de Brower, París C 23
- PHAN THI DAE (1966)
- Situation de la personne au Vietnam  
Editorial Publications du Chrs, París 206 págs. B 24
- PIACENTINI, T. (1952)
- Personalismo  
Ciudad del Vaticano, en "Enciclopedia Católica", - - B 24
- Vol. IX
- PICCOLLO, E. (1965)

- L'esthétique d'E.M.  
Turin. TD; Estética, Instituto de Estética D 12
- PICON, G. (1958)  
Panorama de las ideas contemporáneas  
Editorial Guadarrama, Madrid, G. Torrente (trad.) B 23  
(1949)
- Panorama de la nouvelle littérature française  
Editorial Gallimard, 517 págs. París. B 24
- PIERANTOZZI, L. (1970)  
E.M. un dialogo paziente tra il cristianesimo e tutti i socialismi  
Milan, "L'unità", n° del 9 de Abril C 14
- PIERCE, R. (1966)  
Contemporary french political thought  
Editorial Oxford, University Press, Londres, 276 págs. B 14
- PIETTRE, F. (1964)  
E.M. et la philosophie républicaine  
Paris, Mem. Des. CC. Politicas D 12
- PIGLIARU, A. (1950)  
Considerazioni critiche su alcune posizioni del personalismo comunitario  
Sassari. B 14
- PIQUET, J. (1950)  
Recepción de Introduction aux existentialismes y Le -  
personnalisme de E.M.  
Paris, "Revue de theologie et philosophie", n° 156, -- C 14  
252-253
- PINOL, J. (1970 B)  
E.M. o la violencia dels profets  
Barcelona, "Serra D'or", n° 135 C 12  
(1970 A)
- Mounier a l'hora de la contestació  
Barcelona, "Orifloma", n° de Junio C 12
- PINTOR RAMOS, A. (1975)  
Personalismo y existencialismo  
Editorial Publics. Universidad de Salamanca, en -- C 14  
"E.M. a los 25 años de su muerte", 59-86
- PINTOS, J. (1970)  
Mounier 1950. Comunidad cristiana española 1970  
Madrid, "Mundo Social", n° 176, Vol. XVI, 33-34 C 11  
(1967 A)
- Frente a los mitos  
Madrid, "Mundo Social", n° 146, Vol. XIII, 16-18 C 21
- PIQUER, J. (1966)  
Prólogo a Presencia de Mounier de J. Lacroix y otros  
Editorial Nova Terra, Barcelona. C 11
- PIRE, D. (1969)  
Construir la paz  
Editorial Fontanella, Barcelona B 23
- PIUMINI, R. (1970)  
La persona del poeta in E.M.  
Milan, 343 págs. Mem. Lic. Pedagogia Universidad del S. Cuore D 12
- PIUZANSKI, T. (1962)

- El problema de la alienación en el personalismo de E.M. (en polaco en el original)  
Varsovia, "Zeszyty Argumentow", 94-115 (1966) C 14
- Revolucion socialista e integridad de la persona - en E.M. (en polaco en el original)  
Varsovia, "Zeszyty Argumentow", n° de Febrero, 65-87 C 14
- PLUZANSKI, T. (1967)  
Mounier (en polaco en el original)  
Editorial Wiedza Powszechna, Varsovia, 244 págs. A 4
- POLONI, L. (1975)  
E.M. tra psicologia e meta-psicologia nel trattato del carattere  
Bari, 175 págs. Mem. Lic. Filosofia D 12
- PONTBRIAND, J. (1965)  
Nature, individu, personne chez E.M.  
Montreal, 111 págs. Mem. Lic. Filosofia D 12
- POUGET, P. (1955)  
Logia, Propos et enseignements  
Editorial Grasset, Paris, 320 B 24
- POUYAUT, P. (1974)  
Nature et liberté dans le personnalisme d'E.M.  
Toulouse, Mem. de Maîtrise D 12
- PREVOST, A. (1971)  
L'affrontement, médiation de la force et de la générosité selon E.M.  
Covaina, Mem. Lic. Filosofia, Instituto Superior de Filosofia D 12
- PRINI, P. (1957)  
Verso una nuova ontologia  
Editorial Studium, Roma B 24
- PUCHEU, R. (1973)  
Regards croisés sur E.M.  
Paris, "France-Forum", n° 126, 2-7 C 14
- PUMILIA, N. (1970)  
La giustizia umana e il "neo diritto socialcristiano"  
Editorial Bizarri, Roma B 24
- QUAGLIANI, A. (1972)  
A proposito di cattolici e marxisti  
Roma, "Il Mulino", n° 223, 852-876 C 14
- QUILICI, A. (1967 A)  
La voie ouverte par E.M.  
Paris, "Vie spirituelle", n° 612, 105-116 C 14
- (1976 B)  
Et quand le présent est inacceptable  
Paris, "Vie spirituelle", n° de Noviembre 836-853 C 24
- (1965)  
Le Monde et dieu s'affrontent dans l'oeuvre de Mounier  
Toulouse, TD. Teologia D 12
- QUONIAM, T. (1970)  
Un anniversaire. E.M.  
Burdeos, "Le courrier français", n° del 4 de Abril C 14
- RABI, A. (1950)  
E.M. n'est plus



- "Terre Retrouvée", n° de Abril C 14
- RABIER, J. (1975)  
Témoignage  
Paris, "Bulletin des Amis d'E. Mounier", n° 44, --  
32-33 C 14
- RADICE, M. (1975)  
La dialettica dell'essere e dell'avere in Mounier  
Milan, 166 págs. Mem. Lic. Filosofia D 12
- RADINE, S. (1956)  
Lumière dans la nuit  
Editorial "La Colombe", París 205 págs. B 24  
(1951)
- Emmanuel Mounier  
Zurich, "Neue Wege", 53-60 C 14
- RAFFEGAU, A. (1972)  
Jeunesse en quête d'espoir  
Editorial "La pensée universelle", París, 258 págs. B 24
- RAGUER, H. (1965)  
Personalisme i cristianisme  
Barcelona, "Serra D'Or", n° de Mayo C 22
- RAILLON, L. (1951)  
Hommage a E.M.  
Paris, "Témoignage chrétien", n° del 23 de Marzo C 14
- RAMIREZ MOLINA (1969)  
Mas alla del socialismo: E.M.  
Madrid, "Indice", n° 243, Vol. XXIV, 19-20 C 11  
(1965)
- La necesidad del compromiso temporal  
Madrid, "Cuadernos para el diálogo", n° 17, Vol. III  
24-26 C 21
- RAMOS, O. (1970)  
Les éléments psychologiques et philosophiques de la no-  
tion de personne dans l'oeuvre d'E.M.  
Paris, 191 págs. TD. Ser. Ciclo, Nanterre D 12
- RANKE, K. (1960)  
Zu E. Mounier's todestag  
"Pariser-Kurier", n° del 26 de Marzo C 14
- RAUCH, R. (1964)  
Politics and belief in modern France. E.M. and the mo-  
dern christian-democratic movement (1932-1950)  
557 págs. TD. Filosofia. Universidad de Columbia D 12
- RAYMOND, F. (1977)  
Histoire humaine et mystère chrétien chez E.M.  
Roma, 661 págs. Mem. Lic. Teología. Universidad Gre-  
goriana. D 12
- RODRIGUEZ-FLECHA, V. (1968)  
Socialismo y comunismo  
Madrid, "Cuadernos para el diálogo", n° 57-5, Vol.  
VI, 9-11 C 21
- RODRIGUEZ-ARIAS, L. (1966)  
La democracia y la revolución en la sociedad  
Comunitaria  
Editorial Nahuel, Buenos Aires, 168 págs. B 23
- REAL, L. (1975)

- Témoignage  
Paris. "Bulletin des Amis d'E. Mounier", n° 44-45,  
27-28 C 14
- REGAMEY, P. (1963)  
La pauvreté et l'homme d'aujourd'hui  
Editorial Aubier, Paris, 270 págs. B 14  
(1956)
- La sainteté de l'intelligence au XX<sup>e</sup> siècle  
Paris, "Vie Spirituelle", n° de Septiembre. 119-122 C 24  
(1967)
- Retrato espiritual del cristiano  
Editorial Estela, Barcelona B 13
- REGOLA, A. (1971)  
Società e religione nel pensiero di E.M.  
Brescia, 139 págs. Mem. Lic. Magisterio. Universidad S. Cuore D 12
- REMMEN, E. (1964)  
Existence et utopie dans la politique chrétienne de E.M.  
Friburgo, TD. D 12
- REMOND, R. (1960)  
Les catholiques, le communisme et les crises (1929-1939)  
Editorial Armand Colin, Paris, 284 págs. B 24
- REYNAUD, P. (1966)  
L'ouverture psychologique des divers peuples à la vie de relation et le développement économique  
Tiers-Monde, n° de Abril-Junio, 353-370 C 24
- RICCI, G. (1970)  
Mounier profeta realizzato  
Roma, "Orientamenti sociali", n° del 1 de Diciembre C 14
- RICE, E. (1967)  
E.M. and "Esprit" (1932-38)  
Wisconsin (USA), 369 págs. TD Masters of Arts. D 22
- RICHARD, M. (1977)  
La pensée contemporaine. Les grands courants  
Editorial Chronique sociale, Lyon, 227 págs. B 14
- RICHERTI, D. (1960)  
Personalismo cristiano  
Roma, "Rivista del clero italiano", n° de Marzo C 14
- RICOEUR, P. (1950)  
Une philosophie personnaliste  
Paris, "Esprit", n° 174, 860-887 C 14  
(1955)
- Histoire et vérité  
Editorial Seuil, Paris. B 14  
(1949)
- La pensée engagée. E.M. la petite peur du XX<sup>e</sup> Siècle  
Paris, "Esprit", n° de Mayo, 748-751 C 14  
(1982)
- Corrientes de la investigación en las ciencias sociales  
(Parte IV. Filosofía)  
Unesco.-Tecnos, Paris-Madrid, 500 págs. B 23

- RIDEAU, E. (1967 C)  
Mounier ou la vérité de l'homme  
 "Promesses", n° 22, 29-35 C 14  
 (1953)
- Paganisme ou christianisme (étude sur l'athéisme moderne)  
 Editorial Casterman, Paris, 252 págs. B 14  
 (1967 A)
- Une destinée héroïque. E.M.  
 "Promesses", n° 20, 5-10 C 14
- RIGOBELLO, A. (1966)  
"Il personalismo" en Studio ed insegnamento della Filosofia  
 Editorial Ave-Ocilm Editori, Roma, 177-187 C 24  
 (1967)
- Il personalismo di J. Maritain e di E. Mounier  
 Editorial Moerzelliana, Brescia, en "Jacques Maritain" de VV.AA. C 14  
 (1975)
- Il personalismo  
 Editorial Città Nuova, Roma, 321 págs. B 14  
 (1978)
- Il futuro della libertà  
 Editorial Studium, 141 págs, Roma B 24  
 (1955 B)
- L'itinerario speculativo dell'umanesimo contemporaneo  
 Padua. B 24  
 (1977)
- L'impegno ontologico  
 Roma B 24  
 (1955 A)
- Il contributo filosofico di E.M.  
 Editorial Fratelli Bocca, Roma, 139 págs. A 4  
 (1960 A)
- Bilancio del personalismo  
 Brescia, "Humanitas", n° de Marzo, 209-215 C 24  
 (1960 B)
- Bilancio del personalismo (la ripetizione del problema)  
 Brescia, "Humanitas", n° de Abril, 439-445 C 24
- RIVERA DE VENTOSA, E. (1974)  
Alain Guy, interprete del pensamiento hispano  
 Salamanca, "Cuadernos salmantinos de Filosofía", 243-257 C 21  
 (1975 A)
- Presupuestos filosóficos de la teología de la historia  
 Editorial Monte Casino. Zamora B 21  
 (1975 B)
- E.M. ante el pensamiento cristiano en (Mounier a los 25 años de su muerte)  
 Editorial Pubs. de la Universidad de Salamanca, 37-58 C 11
- ROBILLARD, J. (1951)  
Mounier, le christianisme et le capitalisme  
 "Les cahiers de la place publique", n° del 21 de Febrero, 12-15 C 14

- ROCHA RUBI, M. (1973)  
Recesión de Emmanuel Mounier de F. Blázquez  
 Madrid, "Sistema", 184 C 21
- ROCHER, L. (1966)  
L'esthétique personaliste d'E.M.  
 Editorial Les Editions Ouvrières, París, 148 págs. A 4
- ROEGELE, O. (1950)  
Ein europäer starb  
 Coblenza, "Rheinischer Merkur", n.º de Mayo C 14
- ROEFAT, C. (1970)  
L'actualité d'E.M.  
 París, "La Croix", n.º del 25 de Marzo C 14
- ROMERO BONAC, V. (1968)  
Nicolas Berdiaeff et Emmanuel Mounier. Quelques aspects de leur pensée sociale  
 Lovaina, 186 págs, Mem. Lic. CC. Políticas D 22
- ROMERO, F. (1951)  
Filosofía de la persona y otros ensayos de la persona  
 Buenos Aires. B 23
- RONCUZZI, A. (1961)  
La rivista Esprit ed E.M.  
 Editorial Istituto cattolico, Roma, 112 págs. "Problemi educativi", n.º 2 C 14
- ROGS, M. (1975)  
Ethique personaliste et éthique chrétienne (lecture et interprétation de l'oeuvre d'E.M.)  
 Montréal, 256 págs. TD. Teología D 12
- ROSSI, P. (1951)  
Eternità e storia nel pensiero di E.M.  
 "Il pensiero critico", 175-183 C 14
- ROSTAND, N. (1975)  
Tempiage  
 París, "Bulletin des Amis d'E. Mounier", n.º 44, 45, 36-37 C 14
- ROUCOU, CH. (1973)  
Les origines de la jeunesse étudiante chrétienne en France (1919-1936)  
 París, 163 págs. Mem. Lic. Historia. Sorbona D 22
- ROUEMONT, D. DE (1978)  
A la naissance du personalisme  
 París, "Panorama d'aujourd'hui", n.º de Febrero (1963) C 24
- ROUQUETTE, R. (1953)  
French catholicism confronts communism  
 Nueva York, "Thought", n.º de Octubre, 354-375 (1951) C 24
- ROVIRA, J. (1976)  
El personalismo de Mounier  
 Barcelona, 146 págs., Tes. Lic. Filosofía, Facultad Fy L. D 11

- ROY, J. (1969)  
L'expérience de la temporalité selon E.M.  
 Paris, 409 págs. TD. 3<sup>o</sup> Ciclo D 12  
 (1976)
- L'engagement et la foi selon E.M.  
 Burundi, "Au coeur de l'Afrique", 12-39 C 14  
 (1975)
- L'expérience spirituelle selon E.M.  
 Beauchesne, 350 págs. A 4
- RUIZ, F. (1967)  
Recepción de "La Filosofía della storia nel pensiero  
 politico di J. Maritain"  
 Madrid, "Pensamiento", n<sup>o</sup> 89, Vol. XXII, 104-105 C 21
- RUQUETTE, R. (1952)  
Cheminements tragiques d'E.M.  
 "Etudes", n<sup>o</sup> de Febrero C 14
- RUYGERS, G. (1950)  
Emmanuel Mounier  
 Paris, "Socialisme en démocratie", 266-268 C 14
- SACRISTAN, M. (1961)  
La Filosofía desde la terminación de la II Guerra -  
 Mundial hasta 1958  
 Editorial Espasa-Calpe, Madrid; en "Enciclopedia Uni-  
 versal Ilustrada Europeo-Americana. C 21
- SALJEK, A. (1963)  
Péguy et Mounier devant le monde moderne  
 Montreal, 220 págs. TD. Filosofía D 22
- SALLERON, L. (1967)  
Maritain, Mounier et la suite  
 Paris, "Permanences", n<sup>o</sup> de Mayo, 81-86 C 14
- SAMUEL, A. (1981)  
Le socialisme  
 Editorial Chronique sociale, Lyon, 499 págs. B 14
- SANTAMARIA, G. (1973)  
Jean Lacroix. El personalismo y la ideología  
 Madrid, "El Cervo", n<sup>o</sup> 231, Vol. 22 C 21
- SANTONI, G. (1969)  
Le personalisme et la littérature à travers la revue  
 "Esprit" (1932-50)  
 Colorado, (USA), TD. Universidad de Colorado D 22
- SARANO, J. (1963)  
Essai sur la signification du corps  
 Editorial Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 198 págs. B 24
- SCAPINELLI, G. (1973)  
La problematica dell'uomo nel pensiero di E.M.  
 Parma, 103 págs. Mem. Lic. Pedagogia. Facultad de De-  
 recho E 12
- SCHAEFFER, P. (1978)  
Les antennes de Jérigo  
 Editorial Stock, Paris, 333 págs. E 24
- SCHAFF, A. (1968)  
El marxismo y la persona humana  
 Varsovia. E 24
- SCHIFRES, J. (1951)

- Emmanuel Mounier  
Le Mans, "L'Éclaireur de l'ouest", n° del 12 de Enero C 14
- SCHORDERET, X. (1950)  
Der vorkämpfer des personalismus gestorben  
Lucerna, "Lucerner neueste nachrichten", n° del 29 de Marzo C 14
- SECRETAIN, R. (1977)  
Un cheminement  
Paris, "Cahiers de l'herne", n° 32, 322-327 C 24  
(1978)
- Sagesse du pessimisme  
Editorial J. Millors, París, 101 págs. B 24  
(1950)
- Une mort prématurée  
Orléans, "Republique du centre", n° del 24 de Marzo C 14
- SEEGER, W. (1968)  
Politik und person. Der personalismus Emmanuel Mounier's als politischer humanismus  
Freiburg, I Br., 362 págs. TD. Filosofía. Facultad de Filosofía de la Universidad "A. Ludwig" D 12
- SENARCIENS, P. (1974 B)  
L'image de l'Allemagne dans la revue "Esprit" de 1932 à 1941  
Paris, "Relations internationales", 123-145 C 24  
(1974)
- Le mouvement "Esprit" 1932-1941. Essai critique  
Editorial, L'Age de l'homme, Lausanne, 363 págs. B 14
- SERRAHIMA, M. (1965)  
Sobre E.M.  
Barcelona, "Serra D'Or", n° de Abril C 11
- SERRANO VILLAFANE, E. (1967)  
El personalismo de E.M.  
Editorial Ser. Publics. Facultad de Derecho. Madrid  
"Revista Facultad Derecho Universidad Complutense",  
n° 29, Vol. XI, 379-390 C 11
- SEVERINO, A. (1974)  
A antropologia personalista de E.M.  
Editorial, Saraiva, Sao Paulo, 158 págs. A 4
- SIEGWALT, G. (1965)  
Nature et histoire. Leur réalité et leur vérité. Etude systématique sur le probl. de l'ontologie et du person. alié.  
300 Págs. TD. Filosofía. D 24
- SIENA, P. (1965)  
Il poeta della chiesa proletaria  
Editorial, Edizioni dell'Albero, Turín, 132 págs. A 4  
(1959)
- Le alienazioni del secolo  
Editorial Cantiere, Padua B 24
- SIMON, P. (1951)  
Vocation de Mounier  
Paris, "Nouvelles littéraires", n° del 12 de Junio C 14  
(1956)
- Mounier et Peguy  
Paris, "Le Monde", n° del 20 de Abril C 14

- (1966)  
Ce que je crois  
 Editorial Grasset, Paris, 244 págs. B 24
- (1968)  
"E.M. et le personalisme d'Esprit (1932-1950)", en  
histoire de notre temps, de VV.AA.  
 Editorial Plon, Paris C 14
- (1970)  
E.M. ou les chemins du personalisme  
 Paris, "Le Monde", n° del 28 de Marzo C 14
- SIMONET, M. (1973)  
E.M. et l'Etat  
 Paris, "France-Forum", n° 122, 23-26 C 14
- SIAMA, A. (1970)  
Mounier le philosophe méconnu  
 Paris, "Contrepoint", n° de Octubre C 14
- SMITH, E. (1968)  
E.M. Religion and revolution in France 1930-1950  
 Yale, 226 págs. Mem. Lic. History Univ. Yale D 12
- SOEUR, J. (1967)  
E.M. ou la révolution personaliste et communautaire  
 Roma, 116 págs. Mem. Lic. Universidad Gregoriana D 12
- SOLERI, G. (1950)  
Il personalismo di E.M.  
"Città di vita", 193-194 C 14
- SOMOZA, J. (1969)  
E.M. (Una respuesta cristiana hoy)  
 Lovaina, 180 págs. Mem. Lic. CC. Catequéticas D 12
- SORIA, C. (1967)  
La persona humana  
 Editorial B.A.C., Madrid B 11
- SORRENTINO, S. (1980)  
La fede come utopia militante  
 Editorial Tempi Moderni, Nápoles, 101 págs. B 24
- SQUILLACE, M. (1967)  
Il manifesto di E.M.  
 Editorial Edit. <sup>Carlo</sup> Monast. de S. <sup>Carlo</sup>, Roma, 82 págs. A 4
- STEFANINI, L. (1952)  
Personalismo sociale  
 "Studium", Roma B 14
- (1962)  
Personalismo filosofico  
 Editorial Morcelliana, Brescia B 14
- STEFANELLI, O. (1966)  
La communauté dans l'univers de la personne  
 Roma, Mem. Lic. Teologia. Universidad de Salamanca D 12
- SUFFERT, G. (1956)  
Présence de Mounier  
 Paris, "Témoignage chrétien", n° del 23 de Marzo C 14
- (1950)  
Fidélité. Note sur E.M.  
 Paris, "Les mal-pensants", n° de Mayo C 14
- SULIVAN, J. (1970)

- Qu'est-ce qu'un écrivain catholique ?  
Paris, "Planéplus", n° de Septembre, 87-90 C 24
- TAP, P. (1968)  
"Pour une psychologie personnaliste", en E.M. ou le combat du juste de VV.AA.  
Editorial Ducros, Burdeos, 207-216 C 14
- TAYLOR, G. (s/f)  
What is personalism ? an introduction  
Editorial Ed. Privada del Autor, Surrey, 23 págs. C 24
- TERNUS, J. (1959)  
Tenemos un alma ?  
Editorial Guadarrama, Madrid, en "Dios el hombre y el Cosmos" C 23
- THIBAU, J. (1978)  
"Le monde" (histoire d'un journal)  
Editorial J. -C. Simoen, Paris, 490 págs. B 24
- THORAVALL, J. (1974)  
Est-ce ainsi que les hommes vivent ?  
Editorial Bordas, Paris, 285 págs. B 24
- TONG CHANG, F. (1971)  
Esquisse d'une vision philosophique de l'homme - -- d'après la pensée d'E.M.  
Paris, 372 págs. TD. 3 Ciclos. Filosofía. Sorbona D 12
- TORO, A. DEL (1965)  
Recepción de El pensamiento de E. Mounier de C. Moix  
"Documentación crítica Ibero-Americana", Vol.II. -- 164-165 C 23
- TORUNO, R. (1976)  
Idea de la sociedad en E.M.  
Lovaina, 350 págs. TD. Filosofía. Instituto Superior de Filosofía D 11
- \_\_\_\_ (1975)  
Témoignage  
Paris, "Bulletin des Amis d'E. Mounier", n° 44, 52-53 C 14
- TOUCHARD, P. (1950)  
Dernier dialogue  
Paris, "Esprit", n° 174, 777-787 C 14
- TOURNER, P. (1954)  
Le personnage et la personne  
Editorial Delachaux et Niestlé, Neuchâtel. 185 págs. B 24
- TREMOUILLOUX, F. (1965)  
L'homme selon Mounier  
Paris, 187 págs. Mem. DES. Filosofía. Sorbona D 12
- TRUNG, A. (1955)  
La pensée d'E.M.  
Lovaina, TD. Universidad Católica D 12
- TUÑON DE LARA, M. (1970)  
Medio siglo de cultura española (1935-1936)  
Editorial Tecnos, Madrid. (1967) B 21
- \_\_\_\_  
Sobre la aportación de Francia a la cultura moderna  
Madrid, "Cuadernos para el diálogo", n° 42, 37-39 C 21
- TUROWICZ, J. (1975)  
Les contestataires d'aujourd'hui pourraient trouver



- chez Mounier des réponses a leurs questions  
Paris, "Informations catholiques internationales",  
nº del 15 de Marzo, 23-25 (1950) C 14
- Emmanuel Mounier  
Varsovia, "Ty godnik powszechny", nº del 24 de Marzo C 14
- TUSQUETS, J. (1960)  
El hombre y lo humano en la pedagogía contemporánea  
"Crisis", nº 25-26 Vol. VII, 177-190 C 21
- USEROS, M. (1968)  
Teología de la acción pastoral  
Editorial B.A.C., Madrid B 21
- UTZ, A. (1975)  
Zwischen neoliberalismus und neomarxismus. Die philosophie des dritten weges  
Editorial P. Haustein, Colonia, 184 págs. B 14
- V. I. (1950)  
E.M. témoin de pâques  
"Vie intellectuelle", nº de Abril C 14
- VACHET, A. (1963)  
Le personnalisme d'E.M.  
Sudbury, (Canada), TD ~~Philosophie~~ D 12
- VALDERREY, C. (1973)  
E.M. un filósofo comprometido  
Madrid, "Arbor", nº 333, Vol. 86, 91-96 C 11
- VALENTINI, F. (1958)  
La Filosofia francese. Tra le due guerre  
Editorial Feltrinelli, Milán, 370 págs. (1957) B 14
- Il pensiero di E.M.  
"Società", nº 13 C 14
- VALLIÈRES, C. (1966)  
Introduction à certains éléments de la philosophie économique et politique d'E.M.  
Montreal, 115 págs. Mem. Lic. Filosofía D 12
- VAZQUEZ, F. (1973 A)  
"Mounier, E.", en Gran Enciclopedia Rialp, Vol. XVI  
Editorial Rialp, Madrid C 11
- (1973 B)  
Congreso Mundial de Filosofía Jurídica y Social  
Madrid, "Arbor", nº 333, Vol. 86, 111-115 (1970) C 21
- Tres éticas del s. XX  
Editorial Rialp, Madrid, 272 págs. B 11
- VEILLET, R. (1970)  
Mounier, témoin de la liberté  
Tours, "La nouvelle république du centre-ouest", -- nº del 11 de Abril C 14
- VERGOTE, H. (1960)  
Présence de Mounier  
Angers, "L'Agora", nº de Abril-Junio C 14
- VERLAC, J. (1956)  
Mounier, témoin de notre temps

- Paris, "Le bulletin", n° de Mayo, 37-43 C 14
- VERNAUDON, D. (1978)  
"Esprit", de Leport d'E.M. à la fin de la guerre - -  
d'Algerie (enquête socio-thématique)  
 Paris, 185 págs. Mem. de Maîtrise. Universidad de Pa  
 ris - VII D 22
- VILASECA, MARCOS, J. (1966)  
Precision (carta abierta a G. Peces-Barba)  
 Madrid, "Cuadernos para el diálogo", n° 33-34, Vol. IV,  
 27. C 21
- VILLAREAL, A. (1968)  
Le concept de révolution: du personnalisme de Mounier  
a la pensée communautaire chilienne  
 Paris, 309 págs. TD. Filosofía. Nanterre D 12
- VILLEFOSSE, L. (1956)  
Sur le testament d'E.M.  
 "Europe", n° de Junio, 196-207 C 14
- VILEY, M. (1960)  
Une enquête sur la nature des doctrines sociales chré-  
tiennes  
 Paris, "Archives de philosophie du droit", n° 39 C 24
- VINCENT, A. (1945)  
Le jardinier des hommes  
 Editorial Seuil, Paris, 193 págs. B 24
- VINCENT, M. (1977)  
Les orientations personnalistes de la "Gaudium et spes"  
 Lovaina, 460 págs. TD. Teología. Universidad Católica D 22
- VITO, F. (1944)  
Economia e personalismo  
 Editorial Vita e pensiero, Milán B 24
- VIADUTESCU, G. (1971)  
El personalismo francés (en rumano en el original)  
 Editorial Stintifica, Bucarest, 186 págs. B 14
- VOLODINE (1963)  
La noción de persona (en ruso en el original)  
 Moscú, TD. Universidad de Moscú D 22
- VOLPINI, V. (1950)  
Pensiero per Mounier  
 Roma, "Conscienza, via della conciliazione", n° del  
 20 de Mayo C 14
- VOYENNE, B. (1981)  
Histoire de l'idée fédéraliste  
 Editorial Presses d'Europe, París. B 14
- VUONG THUONG (1963)  
La passion du réel dans l'oeuvre d'E.M.  
 Paris, 164 págs. Mem. DES. Filosofía. Facultad de Filo  
 sofía D 12
- VV.AA. (1950)  
Emmanuel Mounier  
 Paris, "Esprit" n° 174, Vol. 18, n° de Diciembre, - -  
 1079 págs. A 4  
 (1952 A)  
E.M. zum Gedächtnis  
 Düsseldorf, "Ausprache", n° de Febrero C 14

(1952 B)		
<u>Editorial: Una teología del trabajo</u>		
Madrid, "El Ciervo", Vol. II	C 21	
(1960 A)		
<u>La personne</u>		
Paris, "Cahiers universitaires catholiques", n° Mayo-Juin	C 24	
(1960 B)		
<u>Il y a dix ans mourait E. Mounier</u>		
Paris, "Informations catholiques internationales", -- n° 116	C 14	
(1960 C)		
<u>"Nota Editorial"</u>		
Madrid, "El Ciervo", n° 81	C 21	
(1961)		
<u>Témoignages", en Oser Penser</u>		
Editorial La Baconnière, Neuchâtel, 270 págs.	B 24	
(1962)		
<u>Histoire du catholicisme en France</u>		
Editorial Spes, Paris. 684 págs.	B 24	
(1963)		
<u>Humanisme et action ouvrière</u>		
Paris, 46 págs., "Vie populaire", n° de Abril	C 24	
(1964)		
<u>Horizons de la personne</u>		
Editorial Les éditions ouvrières, Paris, 294 págs.	B 14	
(1965)		
<u>Forces religieuses et attitudes politiques dans la - France contemporaine</u>		
Editorial A. Colin, Paris, 397 págs.	B 24	
(1967 A)		
<u>Mounier para los españoles</u>		
Madrid, 44 págs., "Mundo Social", n° 146, Vol. XIII	A 1	
(1967 B)		
<u>Mounier en España (Editorial)</u>		
Madrid, "Mundo Social", n° 146, Vol. XIII	C 11	
(1968)		
<u>E.M. ou le combat du juste</u>		
Editorial Ducros, Burdeos, 242 págs.	A 4	
(1969 A)		
<u>Les catholiques hollandais</u>		
Editorial Desclee de Brouwer, Paris, 212 págs.	B 24	
(1969 B)		
<u>A.C. Conin, Premio Mounier (Editorial)</u>		
Madrid, "Cuadernos para el diálogo", n° 70, Vol. VII	C 21	
(1970 A)		
<u>Mounier, l'homme et son message</u>		
145 págs., "Planète Plus", n° 17	A 4	
(1970 B)		
<u>Mounier, a vingt ans de sa mort</u>		
"Témoignage chrétien", n° 12	C 14	
(1970 C)		
<u>Mounier de nouveau</u>		
"Esprit", n° de Abril	A 4	

- (1970 D)  
Que haria, que diria Mounier hoy  
 Barcelona, "El Ciervo", n° del 15 de Abril  
 (1973 A) A 4
- Pensamiento comunitario  
 Editorial Cielsa, Caracas  
 (1973 B) C 23
- La vie nouvelle et le personnalisme  
 Paris, 83 págs. "Vers la vie nouvelle"  
 (1975 A) B 14
- Mounier, 25 años después  
 Barcelona, "El Ciervo", n° 260  
 (1975 B) A 4
- "Témoignages sur Mounier"  
 Paris, "Bulletin des Amis d'E.M.", n° 44  
 (1975 C) A 4
- Mounier a los 25 años de su muerte  
 Edición de la División de Filosofía y CC. de la Educación, Universidad de Salamanca, Salamanca, 152 págs.  
 (1980 A) A 1
- E.M. una memoria scomoda  
 Castelnovo, "Bollettino dell'Istituto E. Mounier",  
 (1980 B) A 4
- Mounier trent'anni dopo (testimonianze)  
 Milan, "Vita e pensiero", n° de Octubre  
 (1981 A) A 4
- Mounier trent'anni dopo (atti convergenti 80)  
 Milan, "Vita e pensiero", n° de Enero  
 (1981 B) A 4
- Le personnalisme  
 Paris, "Vers la vie nouvelle", n° de Julio  
 W.A. (1952) C 24
- E.M. le personnalisme  
 Editorial Books Abroad, Oklahoma (USA)  
 WAHL, J. (1950) C 14
- Le personnalisme d'E.M.  
 Paris, "Le Monde", n° del 18 de Abril  
 WALKER, K. (1957) C 14
- A personal testament  
 "The aryan path", 228-230  
 WARNIER, P. (1970) C 14
- Une presentation du personnalisme  
 Paris, Vers la vie nouvelle, n° de Mayo  
 WIECZOREK, W. (1963) C 24
- Wartosc Mounierowskiego "Zaktadu", (el valor de la  
"apuesta" de Mounier, en polaco en el original)  
 Varsovia, "Wiecz", n° de Agosto, págs. 110-132  
 WILKANOWICZ, S. (1963) C 14
- El personnalismo de E.M. y la cultura de masas (en polaco en el original)  
 Varsovia, "Wiecz", n° 10, 3-15  
 (1958) C 14
- E.M. y la emancipación de la clase obrera (en polaco en el original)

- Lublin, TD. Universidad Católica de Lublin C 14
- WINOCK, M. (1966)  
Mounier et la période 1940-1944  
Paris, Mem. 3er. Ciclo. Paris-B. D 12
- (1971)  
Recepción de La socialisme d'E.M. de M. Barlow  
Paris, "Bulletin des Amis d'E. Mounier" n° 38, 41-42 C 24
- (1974)  
Histoire politique de la revue "Esprit" (1930-1950)  
Editorial Seuil, Paris, 446 págs. B 14
- WINTZEN, R. (1957)  
Mounier  
"Eckart", n° 26, 257-261 C 14
- WOLF, D. (1960)  
E.M., a catholic to the left  
"The review of politics", 324-344 C 14
- WOUTER MAERTENS (1964)  
De houding van E.M. tegenover het communisme van zijn tijd  
Lovaina, 117 Mem. Lic. CC. Politicas. Universidad Católica D 12
- YARCE, J. (1971)  
La comunicación personal  
Editorial Universidad de Navarra, Pamplona B 21
- ZABLOCKI, J. (1963 A)  
La persona humana y el mundo ambiente a la luz del personalismo de E.M. (en polaco en el original)  
Varsovia, TD. Filosofía. Facultad de Filosofía. Universidad de Varsovia D 12
- (1963 B)  
El personalismo de Mounier y "el catolicismo abierto" - polaco (en polaco en el original)  
Varsovia, "Wiecz", n° de Marzo, 30-48 C 14
- (1970)  
El personalismo y su interpretación polaca (en polaco en el original)  
Varsovia, "Zeszyty odiss", n° de Noviembre, págs. 11-40 C 24
- (1975)  
Témoignage  
Paris, "Bulletin des Amis d'E. Mounier", n° 44, 30-32 C 14
- ZANICHELLI, B. (1972)  
Il messaggio politico di E.M.  
Parma, 168 págs. Mem. Lic. Pedagogía D 12
- ZANON, R. (1977)  
La battaglia di Mounier contro l'integralismo  
Roma, "Mondoperaio", n° de Diciembre, 93-101 C 14
- ZAZA, N. (1955)  
Etude critique de la notion d'engagement chez E.M.  
Editorial Librairie Droz, Ginebra A 4
- ZBINDEN, L. (1970 A)  
E.M. ou la révolution spirituelle  
Delemon, "La démocratie", n° del 20 de Abril C 14
- (1970 B)  
Changer soi-même pour changer le monde

- Ginebra, "Tribune de Genève", nº del 2º de Abril C 24
- ZENKO, F. (1965)  
El personalismo de E.M. (en croata en el original)  
 Zagreb, 150 págs. TD. Filosofía D 12
- ZOID, D. (1929)  
Comunitae associazione  
 Florencia, "Testimonianze", nº 12, 116-127 C 24  
 (1960)
- Emmanuel Mounier  
 Florencia, "Testimonianze", nº 13 C 14
- ZUMALDE, I. (1953)  
Emmanuel Mounier  
 Madrid, "Arbor", nº 91, Vol. XXV, 382-411 C 11
- ZUNINI, G. (1953)  
Introducción a la psicología  
 Editorial L. Miracles, Barcelona B 23
- ZURDO, M. (1969)  
La verdad sobre E.M.: de Mounier a la teología de la  
violencia  
 Editorial Imprenta Hermanos de Vicente Mas, Madrid. A 1



741<sup>2</sup>

III.- OTRA BIBLIOGRAFIA CITADA



III.A. ESCRITOS DE MOUNIER CITADOS, NO RECOGIDOS EN LAS "OEUVRES" NI EN EL B.A.E.M. (Por orden cronológico).

Henri Bergson; curso de Jacques Chevalier en la Universidad de Grenoble, enteramente redactado por Mounier según sus notas de clase; "Revue des Cours et Conférences", Grenoble, 30 de marzo a 15 de julio de 1926.

Le conflit de l'anthropocentrisme et du théocentrisme dans la philosophie de Descartes; Memoria para la obtención del "Diplôme d'Etudes Supérieures" en Filosofía, presentada el 27 de junio de 1927 en la "Faculté de Lettres et Philosophie" de la Universidad de Grenoble. Existe un ejemplar mecanografiado en la "Bibliothèque E. Mounier" de Châtenay-Malabry (Francia). Publicada una parte de las conclusiones en la revista "Les Etudes Philosophiques", nº 3, julio-septiembre de 1966, págs. 319-324. EL B.A.E.M. publicó asimismo una parte de la Introducción, una parte de las Conclusiones y el índice de la Memoria; *vid.*, "Bulletin de l'Association des Amis d'Emmanuel Mounier", nº 47, junio de 1977, págs. 2-13.

Contreires et contradictoires ou de la discorde; en la revista "Après ma classe", Saint-Jean-de-Marvéjols (Gard), nº del 20 de febrero de 1929, págs. 62 y ss. (firmado "Un ami").

L'idée d'irrationnel; en la revista "Après ma classe", nº del 20 de marzo de 1929.

L'intuition bergsonienne; "Après ma classe", nº del 20 de mayo de 1929. Reeditado en la revista "Ecole et pensée moderne", nº de mayo-junio, París, 1950, págs. 234-238.

Comment on conduit une vie. L'exemple de Descartes (I); en la revista "Aux Davidées", nº de diciembre, Aix-en-Provence, 1929, págs. 147-152.

Comment on conduit une vie. L'exemple de Descartes (II); en la revista "Aux Davidées", nº de enero, Aix-en-Provence, 1930, págs. 208-211.

Diálogo sur l'Etat fasciste; "Esprit", nº 35-36, septiembre de 1935, págs. 724-731.

Espagne, signe de contradiction; "Esprit", nº de octubre de 1936, págs. 1-3.

Contre tous les fascismes; "Esprit", nº de julio de 1937, págs. 649-650.

Le Front Populaire. Milan, avenir et maintenant; "Esprit", nº de marzo de 1938, págs. 801-806.

Demain d'une trahison; "Esprit", nº 73, octubre de 1938, págs. 1-15.

Les deux sources du préfascisme; "Esprit", nº de diciembre de 1938, págs. 322-326.

Quelques conclusions; "Esprit", nº de marzo de 1939, págs. 874-879.

Logique de structure d'un pouvoir politique; "Esprit", nº de marzo de 1939, págs. 880-887.

Frontières du parti; "Esprit", nº de mayo de 1939, págs. 258-263.

L'Ecole Nationale de cadres d'Uriage; "Esprit", n° de abril de 1941, págs. 429-431.

Péguy, méditation de Bergson; en, VV.AA., Henri Bergson; ensayos y testimonios recogidos por Albert Béguin y Paul Thévenaz, Editions de la Baconnière, Neuchâtel, 1940, págs. 319-328.

Faut-il réviser la Déclaration des Droits?; "Esprit", n° de marzo de 1945, págs. 581-590.

Faut-il réviser la Déclaration des Droits? (suite); "Esprit", n° de abril de 1945, págs. 696-708.

Faut-il réviser la Déclaration des Droits? (fin); "Esprit", n° de mayo de 1945, págs. 850-856.

A nos lecteurs; "Esprit", n° de mayo de 1945, págs. 919-920.

La dégradation des droits; "Esprit", n° de abril de 1946, págs. 677-680.

Le réel n'est à personne; "Esprit", n° de febrero de 1947, págs. 206-213.

Y a-t-il une justice politique?; "Esprit", n° de agosto de 1947, págs. 212-238.

La pause des fascismes est terminée; "Esprit", n° de diciembre de 1947, págs. 797-799.

Cheminements du Personnalisme; "Esprit", n° de enero de 1948, págs. 12-13.

Tâches actuelles d'une pensée d'inspiration personaliste; "Es-  
prit", n° de novembre de 1948, p<sup>gs</sup>. 679-708.

---

III.B. OTROS AUTORES.

- ADORNO, T.W., Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento;  
Monte Avila Editores, Caracas, 1970.
- , Dialéctica negativa; Taurus, Madrid, 1975.
- ALMEIDA, S.C.R., L'intuition dans la philosophie de Jacques Maritain;  
París, 1963, (Tesis Doctoral en Filosofía, París I,  
Sorbona ).
- ALQUIÉ, F., Malebranche; en Châtelet, F., y otros, Historia de la Fi-  
losofía, vol.2.
- , La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes;  
P.U.F., París, 1950.
- ARON, R., Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur  
les limites de l'objectivité historique; Gallimard,  
París, 1938.
- , Essai sur les libertés; Calmann-Lévy, París, 1965.
- , Les desillusions du progrès. Essai sur la dialectique  
de la modernité; Calmann-Lévy, París, 1969.
- AYERS, J., The Refutation of determinism, 1968.
- AXELOS, K., Introducción a un pensar futuro; Amorrortu, Buenos Ai-  
res, 1966.

- BACHELARD, G., La dialectique de la durée; P.U.F., Paris, 1963.
- BAECHLER, J., Le pouvoir pur; Calmann-Lévy, Paris, 1978.
- BAKUNIN, M., Oeuvres Complètes; Stock, Paris, 1895 (tomo I)  
1908-1913 (tomo II a VI).
- BARTH, K., Die Kirchliche Dogmatik; EZV Verlag, Zürich, 1945,  
1946, 1951, 3 vols.
- , Der Römerbrief (1919); 8<sup>e</sup> edición, G.A. Böschlin, Berna,  
1947, nueva edición, EZV Verlag, Zürich, 1963.
- BELEVAL, Y., Leibniz Critique de Descartes; N.M.F., Paris, 1960.
- BELLOC, H., Restoration of property; "The American Review", nos de  
abril a octubre de 1921.
- BENDA, J., La fin de l'éternel; Paris, 1927.
- , La trahison des clercs; Paris, 1929.
- BERDIAEFF, N., Le sens de l'histoire; Paris, 1923 (trad. esp. 1951).
- , Philosophie de l'esprit libre; Paris, 1929.
- , Moi et le monde des objets; Paris, 1934 (trad. esp.:  
Cinco meditaciones sobre la existencia; 1948).
- , Le sens de la création; Paris, 1955.
- BERGSON, H., Matière et Mémoire, Paris, 1896.
- , Les deux sources de la Morale et de la Religion (1932),  
64<sup>e</sup> edición, P.U.F., Paris, 1951.

- , Le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive (conferencia pronunciada el 2 de Mayo de 1901 en la "Société Française de Philosophie"), en Ecrits et Paroles, vol.I, P.U.F., Paris, 1956.
- , L'Évolution créatrice (1907); (trad. esp. Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1973).
- , La pensée et le mouvant (1934); (trad. esp. Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1976).
- , L'énergie spirituelle (1919); (trad. esp. Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1982).
- , Essai sur les données immédiates de la conscience (1889); Felix Alcan, Paris, 1898.
- , Introduction à la Métaphysique (1902).
- BERLIN, I., Four Essays on Liberty (1969); (trad. esp. parcial, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1974).
- BEYSSADA, J.-M., Descartes; en Châtelet, F., y otros, Historia de la Filosofía, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, vol.2.
- BLOCH, E., El principio esperanza, (3 vols.), Aguilar, Madrid, 1977.
- , Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel, F.C.E., Madrid, 1981.
- BLONDEL, M., Le point de départ de la recherche philosophique, "Annales de philosophie chrétienne", Paris, 1906, (trad. esp. en Herder, Barcelona, 1967).
- , La pensée. I: La genèse de la pensée et les paliers de

son ascension spontanée, 1933, II: Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement, 1934.

- , L'Action, 2 vols., I. Le problème des causes secondes et le pur agir, II. L'action humaine et les conditions de son aboutissement, P.U.F., Paris, 1936-1937.
- , L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique (1893), P.U.F. Paris, 1950.
- , L'Etre et les Etres (Essai d'ontologie concrète et intégrale); (1935), P.U.F. Paris, 1963.
- , Au coeur de la crise moderniste; Aubier, Paris, 1960.
- , Exigences philosophiques du christianisme; P.U.F., Paris, 1950 (trad. esp. en Herder, Barcelona, 1966).
- BOBBIO, C., Teoria dell'Ordinamento giuridico; Giapicelli, Turin, 1960.
- , Democrazia socialista?; en VV.AA., Omaggio a Nenni, aparece en los "Quaderni di Mondoperaio", 1973.
- , Quale socialismo? Discussione di un'alternativa; Giulio Einaudi Editore, Turin, 1976.
- BONHOEFFER, D., Ethik; Chr. Kaiser Verlag, Munich, 1958, 7<sup>th</sup> ed., 1966, (trad. inglesa: Ethics, Londres, 1955.).
- BRANCO, C., Les droits de l'homme et la loi naturelle de Jacques Maritain, Oléo, Lisboa, 1945.
- BREHIER, E., La Philosophie de Plotin; Paris, 1922.



- BRETON, S., Foi et raison logique; Editions du Seuil, París, 1971.
- , Du principe; Aubier-Montaigne/Desclée de Brouwer, París, 1971.
- BRUNET, R., La propriété privée chez Saint Thomas, "Nouvelle Revue Théologique", Lovaina, nº de noviembre de 1934.
- BULTMANN, R., Jesus; 1926, (trad. esp.: Jesús. La desmitologización del nuevo testamento, Sur, Buenos Aires, 1968).
- , Die Theologie der Neuen Testaments; 1933, (trad. esp.: Sígueme, Salamanca).
- , Glauben und verstehen; J.C.B. Mohr, Tübingen, 4 vols., 1933-1952 (*trad. franc. par. d., 1960*).
- , Kerygma und Mythos; 3 vols., 1946, 1950, 1954 (*trad. franc. 1964*).
- CALVEZ, J.-Y., La pensée de Karl Marx; Editions du Seuil, París, 1956, (trad. esp. Taurus, Madrid).
- CANGUILHEM, G., Commentaire au troisiem chapitre de "L'Evolution créatrice"; "Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg", Strasbourg, 1943.
- CAPELLA, J.R., Sobre la extinción del Derecho y la supresión de los juristas; Fontanella, Barcelona, 1970.
- CASO, A., La filosofía de la intuición; Madrid, 1914.
- CENACCHI, G., Il pensiero filosofico di Anselmo d'Aosta; Roma, 1974.
- CHATELET, F., y otros, Historia de la Filosofía (4 vols.), Espasa-Calpe, Madrid, 1973.

- CHENU, M.-D., Recensión crítica de "Humanisme Integral" de J. Maritain,  
en "Bulletin Thomiste", París, 1938.
- , Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin, París,  
1950.
- CHEVALIER, J., Descartes, Plon, París, 1921.
- CLASTRES, P., La société contre l'Etat, Minuit, París, 1974.
- CORNU, A., Karl Marx, l'homme et l'oeuvre. De l'hégélianisme au  
materialisme historique; P.U.F., París, 1934.
- CORTE, M. DE Philosophie des Moeurs contemporaines; París, 1929.
- CROCE, B., La storia come pensiero e come azione; Laterza, Bari,  
1938.
- CULMANN, G., Christ et le temps. Temps et histoire dans le christia-  
nisme primitif; Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1947.
- , Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon  
le Nouveau Testament; Delachaux et Niestlé, Neuchâtel/  
París, 1966.
- COURNOT, A. A., Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les  
sciences et dans l'histoire (1861), ahora en Oeuvres com-  
plètes, ed. A. Robinet, 14 vols., París, 1975 y ss. (trad.  
esp., 1946).
- DANIÉLOU, J., Le mystère de l'histoire; París, 1953, (trad. esp., Dinor,  
S. Sebastián, 1957).
- DAVENSON, H., Tristesse de l'historien; revista "Esprit", nº de abril  
de 1939.
- DAWSON, C., Progrès et religion; Plon, París, 1944.

- DELBOS, V., Etude de la philosophie de Malebranche; Bloud et Gay, Paris, 1924.
- DELEUZE, G., Le bergsonisme; P.U.F., Paris, 1966.
- , Différence et répétition; P.U.F., Paris, 1968.
- DESANTI, J.-T., Scruples et ruses d'Emmanuel Mounier; en la revista "Nouvelle critique", nº de octubre de 1949.
- , La philosophie silencieuse; Editions du Seuil, Paris, 1975.
- DESCARTES, R., Principes de philosophie; Edition Adam et Tannery, Paris, 1912.
- , Discours de la Méthode, Union Générale d'Editions, Paris, 1951.
- , Méditations, Union Générale d'Editions, Paris, 1951.
- DIAZ, C., El sujeto ético; Narcea, Madrid, 1983.
- DUMONT, L., Homo aequalis; Gallimard, Paris, 1967.
- DUNNE, J., A Search for God in Time and Memory; Mac Millan, Nueva York, 1969.
- DUPUY, M., La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité; 2 vols., Paris, 1959.
- DURKHEIM, E., De la division du travail social; Alcan, Paris, 2<sup>e</sup> edic. 1925.
- ENGELS, F., Dialéctica de la Naturaleza, Ed. Crítica, Barcelona, 1979.

- , Anti-Dühring, Ayuso, Madrid, 1978.
- FARRER, J., The freedom of the will; Londres, 1968.
- FERNANDEZ, E., Marxismo y Positivismo; Editorial del Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.
- FERRATER MORA, J., Diccionario de Filosofía; Alianza Editorial, Madrid, 1979, vol.3.,
- FILLIATRE, Ch., La philosophie de Saint Anselme, ses principes, sa nature, son influence; París, 1920.
- FIOLE-DECOURT, A., Situation du marxisme; en la revista "Esprit", nº 145, mayo- junio de 1948.
- FLICHE, A., y MARTIN, V., (eds.), Histoire de l'Eglise; vol. XIII, París, 1956.
- FOUCAULT, M., Les mots et les choses; Gallimard, París, 1966, (trad. esp.: Siglo XXI, Madrid, 1968).
- FROMM, E., To have or to be ?; Harper and Row, Nueva York, 1976, (trad. esp.: ¿Tener o ser?; F.C.E., México, 1978).
- GANDIOLAC, M.DE, y otros, Le mouvement doctrinal du IXe au XIVE siecle; en Fliche A., y Martin, V., (eds), Histoire de l'Eglise.
- GARAUDY, R., La pensée de Hegel; Bordas, París, 1966, (trad. esp. en Seix Barral, Barcelona, 1974).
- , Karl Marx; Seghers, París, 1964, (trad. esp. en editorial ERA, México, 1970).
- , y otros, "Esprit" jette la masque; "Nouvelle Critique", París, 1950.

- GILKEY, L., Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language; Bobbs-Merrill, Nueva York, 1969.
- GILSON, E., La philosophie au Moyen Age, des origines patristiques à la fin du XIVe siècle; 2<sup>a</sup> edic., en "Bibliothèque historique", Paris, 1944.
- , La liberté chez Descartes et la Théologie; Paris, 1913.
- , La doctrine cartésienne de la liberté et la Théologie; Paris, "Bulletin de la Société française de Philosophie", n<sup>o</sup> de junio de 1914.
- , Le Thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin; Vrin, Paris, 1919, (trad. esp.: EUNSA).
- , Réalisme critique; Paris, 1925.
- , L'esprit de la philosophie médiévale; Vrin, Paris, 1932.
- GIRARDET, R., Notes sur l'esprit d'un fascisme français (1924-1939); "Revue Française de Science Politique" n<sup>o</sup> de julio-sept. de 1955.
- GONELLA, G., La persona nella filosofia del Diritto; Giuffrè, Milán, 1938, reimpr. 1959.
- GONZÁLEZ RUIZ, J.M., El Cristianismo no es un humanismo; Peninsula, Madrid, 1966.
- GRANDMAISON, J.DE, Le dogme, Paris, 1938.
- GUITTON, J., La philosophie de Newman; Vrin, Paris, 1959.
- , Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin, Vrin, Paris, 1959.

- GURVITCH, G., Etudes sur les classes sociales; Denoël, Paris, 1966, (trad. esp.: Nueva Visión, Buenos Aires, 1970).
- , Dialectique et Sociologie; Flammarion, Paris, 1962, (trad. esp.: Alianza Editorial, Madrid, 1969, por J.R. Capella ).
- , Les idées maîtresses de M. Hauriou; en "Archives de Philosophie du droit et de sociologie" nos 1-2, Paris, 1931.
- , Le temps présent et l'idée du Droit social; Vrin, Paris, 1932.
- , Idee du Droit social; Sirey, Paris, 1932.
- , L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit; A. Pédone, Paris, 1935.
- , L'Hyper-empirisme dialectique. Ses applications en Sociologie; "Cahiers internationaux de Sociologie", C.N. R.S., vol. XV, Paris, 1953.
- HABERMAS, J., y otros, Hermeneutik und Ideologiekritik. Theorie-Diskussion; Suhrkamp, Frankfurt, 1971.
- HAURIOU, A., Le socialisme humaniste; Fontaine, Argel, 1944.
- HAURIOU, M., Précis de droit constitutionnel; Paris, 1907, (trad. esp.: de C. Ruiz del Castillo: Principios de Derecho público y constitucional; Reus, Madrid, 1927 ).
- , Aux sources du droit: le pouvoir, l'ordre et la liberté; en "Cahiers de la nouvelle journée" Paris, 1925, (trad. esp., Buenos Aires, 1968).

- , Principes de droit public; París, 1910.
- HAYEK, A., The constitution of liberty; Chicago University Press, Chicago, 1960, (trad. esp.: Los fundamentos de la libertad, Unión Editorial, Madrid, 2ª edic. 1975).
- HEGEL, G.W.F., La razón en la historia; C.A.Gómez, Madrid, 1972.
- , Fenomenología del Espíritu; F.C.E., Madrid, 2ª edic. 1982.
- HEIDEGGER, M., Sein und Zeit; Max Niemeyer, Halle, 1927, (trad. franc. con notas, de la Introducción y de la primera sección, L'être et le temps; Gallimard, París, 1964, col. "Bibliothèque de philosophie", nº 6; trad. esp.: El ser y el Tiempo, Madrid, 1951, por J.Gaos, edición rev. en 1962).
- , Nietzsches Wort "Gott ist tot"; (recopilación de conferencias y cursos universitarios dados en 1936-1940 y 1943 en Holzwege, 1950, (trad. franc.: Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"; en Chemins qui ne mènent nulle part, Gallimard, París, 1962; trad. esp.: Sendas perdidas, Madrid, 1960, por José Rovira Armengol).
- , Nietzsche; Neske, Pfullingen, 1961, (trad. franc. por Pierre Klossowski, Gallimard, París, 1971, col. "Bibliothèque de Philosophie").
- , Einführung in die Metaphysik; (publicación de un curso dado en 1935), J.C.B. Mohr, Tübingen, 1953, (trad. esp.: Introducción a la metafísica; Nova, Buenos Aires, 3ª edic., 1969).
- HEIDSIECK, F., Henri Bergson et la notion d'espace; París, 1957.

- JANET, P., Evolution psychologique de la personnalité; Curso en el "Collège de France", París, 1937.
- JANKELEVITCH, V., Henri Bergson; P.U.F., París, 1959.
- JASPERS, K., Vom Ursprung und Ziel der Geschichte; Artemis, Zürich, 1949, (trad. franc.: Origine et sens de l'histoire, Plon, París, 1945; trad. esp.: Origen y meta de la historia, Madrid, 1950).
- KANT, I., Crítica de la Razón Pura; Losada, Buenos Aires, 1938.
- , Crítica de la Razón Práctica, Espasa-Calpe, Colección Austral, 2ª edic., Madrid, 1981.
- , Filosofía de la Historia; F.C.E., México, 1976.
- KOLAKOWSKI, L., El mito de la autoidentidad humana; Cuadernos Teorema, Valencia, 1976.
- LABERTHONNIERE, L., Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec; París, 1904.
- , Positivisme et catholicisme; París, 1911.
- , Essais de philosophie religieuse; París, 1903.
- LACOMBE, O., Sobre "Du régime temporel et de la liberté" de J. Maritain; en "Revue de Philosophie", París, 1934.
- LACROIX, J., La pensée du jeune Marx; Publications des Facultés Universitaires Saint Louis, Bruselas, 1976.
- , Le sens de l'athéisme moderne; Casterman, París, 1958.
- , Mystère et Raison; "Cahiers de Recherches et Dialogues



- philosophiques et économiques" del "Institut de Science Economique Appliquée", Ginebra, nº de dic. de 1959.
- , La pensée et l'action; "Cahiers de Recherches et Dialogues philosophiques et économiques", Ginebra, nº 79, 1959.
- , Histoire et Mystère; Casterman, Tournay, (Belgica), 1962, col. "Cahiers de l'actualité religieuse", nº 18, (trad. esp. Fontanella, Barcelona, 1963, col. Pensamiento, nº 8 ).
- , Le sens de l'histoire; en la revista "Comprendre", vol. 43-44, Venecia, 1977- 1978.
- , Signification du droit naturel; en la revista "Chronique Sociale de France", nº 3-4, Lyon, 1971.
- , Marxisme, Existentialisme, Personnalisme; P.U.F., París, 1951 (trad. esp., Fontanella, Barcelona, 1962; 4ª edic. 1969).
- , Le sens du dialogue; Editions de la Baconnière, Neuchâtel París, 5ª edic., 1969 (trad. esp., Fontanella, Barcelona).
- , Le personnalisme comme anti-idéologie; P.U.F., París, 1972, (trad. esp., Guadiana, Madrid).
- , Le public et le privé; (lección en la "Semaine Sociale" de Grenoble, julio de 1960); ahora en "Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée", nº 111, París, marzo de 1961.
- , La personne humaine et le droit; "Archives de Philosophie du droit et de sociologie juridique", París, 1938.
- , Personne et amour; Editions du Seuil, París, 7ª edic., 1970.

- , Système et existence; en la revista "Vie intellectuelle" junio de 1946.
- LADRIERE, J., L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de foi; Aubier-Montaigne/Desclée de Brouwer, París, 1970.
- LANDSBERG, P.L., Problèmes du personalisme; Editions du Seuil, París, 1952.
- LAPIERRE, J.-W., L'homme et l'Etat selon J.Maritain; en la revista "Les Etudes philosophiques", Marsella, 1953.
- LASIERRA, R., y PLUMYENE, J., Les fascismes français (1923-1963); Editions du Seuil, París, 1963.
- LATORRE, M., Autogestión y Derecho; "Rev. de la Fac. de Dº. Univ. Compl. de Madrid", nº 60, Madrid, 1980.
- LECLERC, J., Propriété et féodalité. Qu'est-ce qu'un propriétaire sous l'Ancien Régime?; en la revista "Etudes", nº de mayo de 1934.
- LEDUC, V., "Esprit" poursuit sa "croisade" de 1941 contre le communisme; "Cahiers du communisme", nº 3, 1950.
- LEFEBVRE, H., Logique formelle, logique dialectique; Anthropos, París, 1969, (trad. esp.: Lógica formal, lógica dialectica; Siglo XXI, Madrid, 9ª edic., 1980).
- LEFORT, C., Les formes de l'histoire; Gallimard, París, 1978.
- LE FUR, L., Grands problèmes du Droit; París, 1937.
- LEGAZ LACAMBRA, L., Filosofía del Derecho; Bosch, Barcelona, 4ª edic., 1975.

- , La noción jurídica de la persona humana y los derechos del hombre; "Revista de Estudios Políticos", nº 55, Madrid, 1951.
- , Humanismo, Estado y Derecho, Bosch, Barcelona, 1960.
- , El derecho y el amor; Bosch, Barcelona, 1976.
- LEIBNIZ, G.W., Nouveaux Essais.
- LENIN, V.I., Cuadernos filosóficos; Ayuso, Madrid, 1978.
- LENOBLE, R., Histoire de l'idée de nature; Albin Michel, Paris, 1959.
- LE ROY, E., La pensée intuitive; (2 vols.) Paris, 1929 y 1930.
- LE SENNE, R., Sujet et personne; en "Anali della Scuola Normale Superiore di Pisa", Pisa, 1936.
- LIETZMANN, Histoire de l'Eglise ancienne; Paris.
- LONERGAN, B., Insight. A Study of human Understanding; Routledge, Londres, 1966.
- , Method in Theology, Harper, Nueva York, 1972.
- LOOSKY, V., Vision de Dieu; Delachaux et Niestlé, Neuchâtel/Paris, 1962.
- LOWITH, K., Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History; Chicago University Press, Chicago, 1949, /Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1950, (trad. esp., Aguilar, Madrid, 1956).
- LUBAC, H. DE, Catholicisme; Les Editions du Cerf, Paris, 1937.

- БУКАЧ, Г., Geschichte und Klassenbewusstsein (1923); (trad. esp.: Historia y conciencia de clase; Grijalbo, Barcelona, 19 ).
- , El asalto a la razón; Grijalbo, Barcelona, 1976.
- ЛУКИЧ, Н., Théorie de l'Etat et du Droit; Dalloz, Paris, 1974.
- MACPHERSON, C.B., The Political Theory of Possesive Individualism: from Hobbes to Locke; Clarendon Press, Oxford, 1962 (trad. esp. de J.R. Capella, Fontanella, Barcelona, 1970).
- MAINE DE BIRAN, F., Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme; Paris, 1834.
- , De l'aperception immédiate; Paris, 1867.
- , Influence de l'habitude sur la faculté de penser; vol. II de las Oeuvres de M. de Biran, edic. Tisserand, Paris, 1922.
- , Nouveaux essais d'anthropologie; vol. XIV de las Oeuvres de M. de Biran, edic. Tisserand, Paris, 1949.
- МАЛЕВЕЗ, Л., La philosophie chrétienne du progrès; en "Nouvelle revue théorique", n° de abril de 1957.
- МАРСЕЛ, Г., Les conditions dialectiques d'une philosophie de l'intuition; Paris, 1912.
- , Être et avoir; Aubier, Paris, 1935.
- , Journal métaphysique; Gallimard, Paris, 1927, 3ª edic. 1935.
- , Du refus à l'invocation, Gallimard, Paris, 1940; reedic.,

- 1963, con el título: Essai de philosophie concrète.
- , Homo viator; Aubier, París, 1945.
- , Le monde cassé; Aubier, París, 1933.
- MARCHESE, A., Marxisti e cristiani; Turín, 1966.
- MARIE, F., Socialiste parce que chrétien; L'Eglantine, París, 1933.
- MARITAIN, J., Laphilosophie de la nature. Essai critique sur ses frontières et son objet; Tequi, París, 1935.
- , Religion et culture; Desclée de Brouwer, París, 1930.
- , Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad; Ediciones Signo, Madrid, 1935.
- , Primauté du spirituel; Plon, París, 1927.
- , Le songe de Descartes; Corrêa, París, 1932.
- , Trois Réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau; Plon, París, 1925.
- , Correspondance Mounier-Maritain (1929-1939); Desclée de Brouwer, París, 1973.
- , On the Philosophy of History; Schribner's Son, Nueva York, 1957 (vers. franc.: Pour une Philosophie de l'Histoire; Editions du Seuil, París, 1959; trad. esp., 1960).
- , Antimoderne; Editions de la "Revue des jeunes", París, 1922.

- , Du régime temporel et de la liberté; Desclée de Brouwer, Paris, 1933.
- , Le philosophe dans la cité; Alsatia, Paris, 1960.
- , Les degrés du savoir ou distinguer pour unir; Desclée de Brouwer, Paris, 1932; 6<sup>a</sup> edic., 1959.
- , La philosophie bergsonienne. Etudes critiques; Téqui, Paris, 1930 (2<sup>a</sup> edic.).
- , La paysan de la Garonne; Desclée de Brouwer, Paris, 1966.
- , Science et Sagesse. Suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale; Labergerie, Paris, 1935.
- , Raison et raisons; P.U.F., Paris, 1948.
- , Eléments de Philosophie; Téqui, Paris, 2 vols.: I. Introduction générale a la Philosophie, 1920; II. L'Ordre des Concepts. La petite logique, 1923.
- , Humanisme Integral; Aubier, Paris, 1936.
- , Para una filosofia de la persona humana; Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1937.
- , Les droits de l'homme et la loi naturelle; Maison Française, Nueva York, 1942 / Paul Hartmann, Paris, 1945.
- , Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre; Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1924.
- MARROU, H.-I., De la connaissance historique; Editions du Seuil, Paris, 1954.

- , Théologie de l'histoire; Editions du Seuil, París, 1968.
- MARX, K., Manuscritos Económicos y Filosóficos; en "Marx y Engels, Escritos económicos varios", Grijalbo, México, 1922.
- , El dieciocho brumario de Luis Bonaparte.
- , La Ideología Alemana; Pueblos Unidos, Montevideo, 1959.
- , El Capital; Siglo XXI, Madrid, 2ª edic., 1975.
- , Formaciones precapitalistas de la producción; en la edición francesa de las "Oeuvres économiques", Gallimard, París, 1971.
- , Marx y Engels: Correspondencia; Problemas, Buenos Aires, 1947.
- MARTIN SANTOS, L., Max Scheler (crítica de un resentimiento); Akal, Madrid, 1981.
- MERLEAU-PONTY, M., Les aventures de la dialectique; Gallimard, París, 1955, (trad. esp.: La Pléyade, Buenos Aires, 1974).
- , Phénoménologie de la Perception; Gallimard, París, 1945, (trad. esp.: Península, Barcelona).
- , Humanisme et terreur; Gallimard, París, 1947, (trad. esp. La Pléyade, Buenos Aires).
- MESSNER, J., Ética social, política y económica a la luz del derecho natural; Rialp, Madrid, 1957.
- NETZ, J.-B., Zur Theologie der Welt; Mathias- Grünewald Verlag, Magon-

cia, 1968, (trad. esp.: Teología del mundo, 1972).

MICELI, G., La personalita nella filosofia del diritto; Milán, 1922.

MICHEL, H., y MIRKINE-GUETZEVITCH, B., Les idées politiques et sociales de la Résistance; P.U.F., col. "Esprit de la Résistance", París, 1954.

MINKOWSKI, E., Le temps vécu; Aubier-Montaigne, París, 1933.

-----, Vers une cosmologie; Aubier-Montaigne, París, 1936.

-----, L'espérance; Aubier, París, 1944.

MOLTMANN, J., Theologie der Hoffnung; Chr. Kaiser Verlag, Munich, 1966 (trad. esp., Sígueme, Salamanca).

-----, Politische Theologie; Artzliche, Ratisbona, 1969.

-----, Religion, Revolution and the Future (trad. del alemán); Schribuer's, Nueva York, 1969.

MOREL, G., Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix; Aubier-Montaigne, París, 1961.

MORIN, E., Science avec conscience; Fayard, París, 1982.

-----, Le paradigme perdu, la nature humaine; Editions du Seuil, París, 1973.

-----, La Méthode. I. La Nature de la Nature II. La Vie de la Vie; Editions du Seuil, París, 1977 y 1980 respect. (trad. esp., Cátedra, Madrid, 1981 y 1982).

MOURGUE, J., Neurobiologie de l'hallucination; París, 1932.



- HOURGUE y MONAKOW, Introduction biologique a l'étude de la neurologie et de la psychopathologie; Paris, 1928.
- MOUROUX, J., Je crois en toi. Structure personnelle de la foi; Editions de la "Revue des jeunes", Paris, 1949.
- MUNFORD, L., Technics and civilisations (1935) (trad. franc., Editions du Seuil, Paris, 1938; trad. esp., Alianza Universidad, Madrid, 1977).
- NABERT, J., Eléments pour une éthique; P.U.F., Paris, 1943.
- , La philosophie réflexive; artículo en el vol. XIX de la "Encyclopédie Française", 1957.
- , L'expérience intérieure de la liberté; P.U.F., Paris, 1924.
- , Le désir de Dieu; Aubier-Montaigne, Paris, 1966.
- NAERT, E., Mémoire et conscience de soi selon Leibniz; P.U.F., Paris, 1961.
- NAUDON de la SOTTA, C., Maritain, ensayo sobre su filosofía jurídica y social; Santiago de Chile, 1947.
- NEDONCELLE, M., La réciprocité des consciences, essai sur la nature de la personne; Aubier, Paris, 1942 (3<sup>a</sup> edic., 1962).
- , La personne humaine et la nature; P.U.F., Paris, 1943 (2<sup>a</sup> edic., Aubier, Paris, 1963).
- , Vers une philosophie de l'amour; Aubier, Paris, 1946.
- , De la fidélité; Aubier, Paris, 1953.
- , Existe-t-il une philosophie chrétienne ?; Fayard, Paris, 1955 (2<sup>a</sup> edic., 1964; trad. esp., Edit. Casal, Andorra, 1958).

- , Conscience et logos; Horizons et méthodes d'une philosophie personaliste; Editions de l'Epi, Paris, 1961.
- , Le chrétien appartient à deux mondes; Editions du Centurion, Paris, 1970.
- , Philosophie de la religion; en, Klibansky y otros, La philosophie au milieu du XXe siècle, Paris, 1968.
- , Explorations personalistes (recopilación de artículos, conferencias y escritos a partir de 1926 hasta 1969), Aubier-Montaigne, Paris, 1970.
- , L'indigence spirituelle du devenir collectif et de son histoire; en, VV.AA., Philosophie de l'histoire. Recherches et débats; Paris, 1956, págs. 123-140. (reproducción ampliada de un artículo en la "Revue des sciences religieuses", 1949).
- NIEBUHR, R., Faith and History. A comparison of Christian and Modern Views of History; Schribner's Sons, Nueva York, 1949 (trad. ital., Bolonia, 1966).
- , The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation; Schribner's Sons, Nueva York, 1941.
- NIETZSCHE, F., La gaya ciencia; Narcea, Madrid, 1980.
- NOLTE, E., Le fascisme dans son époque; Julliard, Paris, 1970.
- NOVAK, M., Ascent of the Mountain. Flight of the Dove. An Invitation to the Religious Studies; Harper, Nueva York, 1971.
- OLIVAS CABANILLAS, E., Problemas de método en la "Crítica de la Filosofía del Derecho Público de Hegel" (III); "Revista de la Facultad de Derecho de la Univ. Complutense", nº 66, Madrid, 1982.

- OGDEN, S., The task of philosophical Theology; en, Evans, R., y otros, The futur of Philosophical Theology; Westminster Press, Filadelfia, 1971.
- , What is theology ?; "Journal of Religion", vol. LII, 1972.
- , The Reality of God and Other Essays; Harper, Nueva York, 1967.
- , Christ without Myth; Nueva York, 1961.
- PALIARD, J., Intuition et réflexion. Esquisse d'une dialectique de la conscience; Paris, 1925.
- PASCAL, B., Pensées; en, Oeuvres Completes, Editions du Seuil, Paris, 1963 (trad. esp. de Xavier Zubiri, Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1ª edic., 1940, 8ª edic., 1976).
- PECES-BARBA MARTINEZ, G., El Derecho y el Amor, sus modelos de relación; "Revista de la Facultad de Derecho de la Univ. Compl.", nº 67, Madrid, 1982.
- PEDROLI, G., Max Scheler: della fenomenologia alla sociologia; Roma, 1952.
- PEGUY, Ch., Oeuvres en prose, 1898-1908 (vol. I) y Oeuvres en prose, 1909-1914 (vol. II); Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1958 y 1959.
- PIAGET, J., La représentation du monde chez l'enfant, Paris, 1927.
- PICLIARU, A., La persona umana e l'ordinamento giuridico; Giuffrè, Milán, 1953.
- PÍO XI, Non abbiamo bisogno; alocución del 29 de junio de 1931, en la revista "La Documentation Catholique" nº del 18 de julio 1931.

- POULANTZAS, N., Pouvoir politique et classes sociales; Maspéro, Paris, 1968, (trad. esp.: Siglo XXI, Madrid).
- RANLY, E., Scheler's Phenomenology of Community; Londres, 1967.
- RAWLS, J., A Theory of Justice; Harvard University Press, Cambridge, 1971, (trad. esp.: Teoría de la Justicia, F.C.E., Madrid, 1979, por M<sup>a</sup>. Dolores González Soler).
- REMOND, R., La droite en France; Aubier-Montaigne, Paris, 1968.
- RENOUVIER, CH., Manuel de philosophie moderne; Paris, 1842.
- , Essais de critique générale. I. Analyse générale de la connaissance, Paris, 1851.
- , Le Personalisme, Alcan, Paris, 1901.
- , Critique de la doctrine de Kant; Paris, 1906.
- , La philosophie analytique de l'histoire, 4 vols, Paris, 1895-1898.
- RICOEUR, P., L'Attention. Etude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques, Aubier, Paris, 1940.
- , Le conflit des interprétations; Editions du Seuil, Paris, 1969.
- , La structure, le mot, l'événement; en la revista "Esprit", n<sup>o</sup> de mayo de 1967.
- , Histoire et Vérité, Editions du Seuil, Paris, 1955, (2<sup>a</sup> edic. 1964).
- , Le volontaire et l'involontaire, Aubier, Paris, 1950.

- , Finitude et culpabilité: I. L'homme faillible, II. La Symbolique du Mal; Aubier, Paris, 1960.
- , De l'interprétation. Essai sur Freud; Editions du Seuil, Paris, 1965.
- , Le Conflit des Interprétations, essai d'herméneutique; Editions du Seuil, Paris, 1969.
- , La métaphore vive; Editions du Seuil, Paris, 1975.
- RIGOBELLO, A., Introduzione ad una logica del personalismo; Liviana Editrice, Padua, 1958.
- RIU, F., Tres fundamentaciones del marxismo (Lukács, Sartre, Althusser), Monte Avila Editores, Caracas, 1976.
- ROBINET, A., Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche, Vrin, Paris, 1965.
- RODRIGUEZ BACHILLER, A., Teoría de la intuición; 1956.
- ROMERO, F., Intuición y discurso; México, 1945.
- ROUSSEAU, J.-J., Emile; Bibliotheque de la Pléiade, Gallimard, Paris, vol. 4, 1969.
- RUIZ-GIMENEZ CORTES, J., La concepción institucional del Derecho; Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1944.
- , Derecho y vida humana; Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 2ª edic., 1957.
- , Introducción a la Filosofía jurídica, EPESA, Madrid, 1945 (1ª edic.), 1960 (2ª edic.).
- RUIZ-MIGUEL, A., Democracia y Socialismo en Bobbio; en "Sistema", nº 17-18, Madrid, 1977.

- RYLE, G., The concept of mind (1947); (trad. esp. 1967).
- SAINT-JUST, Rapport du 19 vendémiaire an II; en Oeuvres de Saint-Just, Union générale d'éditions, París, 1976.
- SANTO TOMÁS, Summa Theologica; B.A.C., Madrid.
- , De regimine principum.
- , Summa contra gentiles.
- SARTRE, J.-P., El existencialismo es un humanismo; Ediciones del 80, Buenos Aires, 1981.
- , Critique de la Raison Dialectique; Gallimard, París, 1960, (trad. esp. en Losada, Buenos Aires, 1963).
- , L'Être et le Néant; Gallimard, París, 1943.
- SCHAFF, A., Marx oder Sartre. Versuch einer Philosophie des Menschen; Europa Verlag, Viena, 1964 (trad. esp.: Filosofía del hombre (¿Marx o Sartre?); México, 1965).
- SCHLEIER, M., El puesto del hombre en el cosmos; Losada, Buenos Aires, 1938.
- , Ética (2 vols.); Madrid, 1941-1942.
- , Mensch und Geschichte, en "Die Neue Rundschau", noviembre de 1926; reedit. en Philosophische Weltanschauung, 1929 (trad. esp.: La idea del hombre y la historia, en "Revista de Occidente", nº 14, Madrid, 1926; reedit. en El porvenir del hombre. La idea del hombre y la historia. El puesto del hombre en el cosmos; Madrid, 1942).

- , Wesen und Formen der Sympathie (1923) (trad. esp.: Esencia y formas de la simpatía; Madrid, 1943).
- SCHMIDT, A., El concepto de naturaleza en Marx; Siglo XXI, Madrid, 1976.
- SCHUHL, K., Philosophie et machinisme; P.U.F., Paris, 1946.
- SCOTT, N., The Wild Prayer of Longing: Poetry and the Sacred; Yale University Press, New Haven (Conn.), 1971.
- SEMPRUN Y GURREA, J.M., El sentido funcional de la propiedad; Madrid, 1933.
- SOTELO, I., Sartre y la razón dialéctica; Tecnos, Madrid, 1967.
- SPICK, A., Pour une doctrine thomiste de la propriété, "Bulletin Thomiste", Paris, 1931.
- , Dominium, possessio, proprietas; "Revue de Sciences philosophiques et théologiques", Paris, 1934.
- STEFANINI, L., Trattato di Estetica; Roma, 1956.
- SZABO, I., Les fondements de la théorie du droit; Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., L'énergie humaine, Editions du Seuil, Paris, 1962.
- , L'activation de l'énergie; Editions du Seuil, Paris, 1963.
- , Le phénomène humain; P.U.F., Paris, 1955.
- TILLICH, P., Systematic Theology; University of Chicago Press, Chicago, 3 vols., 1951, 1957, 1963.

- TRESMONTANT, C., Essai sur la pensée hebraïque; Editions du Cerf, París, 1956 (trad. esp.: Ensayo sobre el pensamiento hebreo; Biblioteca de Estudios Bíblicos, Taurus, Madrid, 1962).
- , La crise moderniste; Editions du Seuil, París, 1979.
- , Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne; Editions du Seuil, París, 1962.
- , L'enseignement de Ieschoua de Nazaret; Editions du Seuil, París, 1971 (trad. esp.: La doctrina de Yeshúa de Nazaret; Herder, Barcelona, 1973).
- , La Métaphysique du Christienisme et la Naissance de la philosophie chrétienne; Editions du Seuil, París, 1961.
- , El problema de la revelación; Herder, Barcelona, 1975.
- , Etudes de métaphysique biblique; Gabalda, París, 1961.
- TREVES, R., Introduzione alla Sociologia del Diritto; Einaudi, Turín, 1977 (trad. esp., por M. Atienza, Taurus, Madrid, 1978).
- TROELTSCH, E., Historismus und seine Ueberwindung (1924) (trad. esp., F.C.E., México, 1970).
- , Gesammelte Schriften (1912-1925) (trads. esps. parciales, F.C.E., México).
- TRUYOL Y SERRA, A., Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 1. De los orígenes a la baja Edad Media; Alianza Editorial, Col. Universidad (Textos), Madrid, 6ª edic. revisada, 1978.
- VALENTIE, M. E., Una metafísica del hombre. Ensayo sobre la filosofía de Leibniz; Madrid, 1956.



- VERNEAUX, R., Historia de la filosofía contemporánea; Herder, Barcelona, 1975.
- VIALATOUX, J., Le discours et l'intuition; Paris, 1934.
- VIALLETON, A., L'origine des êtres vivants; Paris, 1929.
- VV. AA., Omaggio a Nenni; en los "Quaderni di Mondoperaio", 1973.
- WEBER, M., La ética protestante y el espíritu del catolicismo (1904-1905) (trad. esp., Península, Madrid, 5ª edición, 1979).
- , La ética económica de las religiones universales (1915).
- , Economía y Sociedad (1922) (trad. esp., F.C.E., Madrid, 2ª edición, 1964).
- ZOLO, D., La teoria comunista dell'estinzione dello Stato; De Donato, Bari, 1974.
- 

